EDUARD ZELLER

SÓCRATES Y LOS SOFISTAS



EDITORIAL NOVA BUENOS AIRES

EDUARD ZELLER

SÓCRATES Y LOS SOFISTAS



EDITORIAL NOVA BUENOS AIRES

TRADUCCIÓN DIRECTA DEL ALEMÁN DE
J. ROVIRA ARMENGOL

Queda hecho el depósito que previene la ley.
COPYRIGHT BY EDITORIAL NOVA

IMPRESO EN LA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

I

INTRODUCCIÓN

1. DESARROLLO DEL ESPÍRITU GRIEGO EN EL SIGLO V

A fines del siglo V, la vida científica del pueblo griego había llegado a un punto en que sólo cabía elegir entre renunciar del todo a la ciencia o intentar su transformación completa apoyada en una nueva base. Bien es verdad que las escuelas anteriores no estaban en su mayor parte totalmente extinguidas, pero había sufrido gran quebranto la confianza en sus teorías; una inclinación general a la duda se había adueñado de los espíritus; por obra de los sofistas, todo se habia puesto en cuarentena, y se había aprendido a defender o impugnar con la misma facilidad cualquier hipótesis; se había perdido la fe en la verdad de los conceptos humanos y en la validez de las leyes morales; se sentía hastío, no sólo de las investigaciones de filosofía natural de que se había ocupado la filosofía desde hacía siglo y medio, sino de la ciencia pura en general, y, en vez de ella, se procuraba adquirir una destreza formal de pensamiento y discurso y una cantidad de conocimientos útiles para los usos de la vida civil. Por otra parte, ese estado de cosas estimuló los esfuerzos en busca de un procedimiento que enseñara a evitar los defectos y simplismos de los sistemas anteriores mediante un tratamiento más cauteloso de las cuestiones científicas; no sólo el camino que a eso conducía estaba indicado indirectamente, mediante la disolución dialéctica de la ciencia anterior, sino que, además, en las discusiones erísticas verbales e intelectuales se afinó el órgano científico y en los resultados

de los predecesores se había acumulado abundante material idóneo para ser utilizado en una reconstrucción filosófica; por último, mediante el cambio de rumbo hacia lo práctico, propio de las tendencias sofísticas, se abrió a la investigación un nuevo campo, de cuyo cultivo más cuidadoso cabía esperar importantes frutos para la filosofía teórica. ¿Existía la fuerza creadora capaz de utilizar estos elementos y señalar una nueva senda al pensamiento? Era la pregunta que se planteaba a la filosofía griega cuando Sócrates penetró en su historia.

Ahora bien, como es natural, tenía que resolverse, con sujeción también a la marcha que siguiere el desarrollo de la situación política, de la vida moral y de la cultura general; es una conexión que existe en todas las épocas y que en nuestro caso se ve claramente por vez primera en la sofística. Pues bien, durante el siglo V se habían producido en este aspecto las modificaciones más radicales. Ningún pueblo como el griego en ese lapso se encumbró tan rápida y brillantemente, combinando de modo tan armónico la fama guerrera y la elevada cultura del espíritu, pero tampoco hubo ninguno que rebasara más velozmente su punto culminante. Fueron primero las grandes hazañas de las guerras médicas, luego el espléndido florecimiento de las artes en la época de Pericles e inmediatamente después aquella lucha intestina que en funesta discordia fraterna aniquiló el poderío y el bienestar de las repúblicas griegas, lo que de nuevo sacrificó la independencia que se acababa de conquistar frente al extranjero, lo que trastornó los conceptos morales y estropeó irremediablemente el carácter del pueblo. Un proceso que en otras partes habría requerido siglos, se precipitó aquí en pocas generaciones. Cuando el pulso de la vida de un pueblo late tan rápidamente, el espíritu público tiene que estar sometido también a un cambio veloz y sensible, y cuando en tan breve tiempo suceden tantas cosas y tan grandes se desarrollará también una plétora de ideas que sólo tendrá que aguardar la mano plasmadora para combinarse en sistemas científicos.

De máxima importancia para el futuro de la filosofía fué en esto la posición que habia ocupado Atenas desde las guerras médicas.

Gracias a esas grandes luchas se había despertado en los helenos la conciencia de su solidaridad con una intensidad hasta entonces desconocida. Lo que en la expedición contra Troya estaba prefigurado en forma mítica, se vió aparecer ahora por vez primera en la realidad histórica: la Hélada se erguía como una unidad frente a los bárbaros de Oriente. Mas la dirección de ese cuerpo de complicada articulación había caído en lo principal en manos de Atenas, con lo cual esta ciudad se convirtió también en punto central de todas las tendencias espirituales, en "Pritaneo de la sabiduría griega". Esta circunstancia tuvo las más benéficas consecuencias para el ulterior desarrollo de la ciencia. No obstante, ya en momentos anteriores podemos observar en las distintas escuelas filosóficas la aspiración a salir de su aislamiento; por los físicos del siglo V vemos que entre la parte oriental y la occidental de Grecia se sostenía animado intercambio; a mayor abundamiento, desde que los sofistas empezaron a recorrer el mundo helénico de un extremo a otro, llevando el arte oratoria de Sicilia a Tesalia y las doctrinas de Heráclito a Sicilia, los distintos manantiales de cultura tenían que confluir cada vez más en un solo caudal. Pero era de suma importancia que este caudal dispusiera previamente de un cauce fijo y se encaminara a un fin determinado; así ocurrió gracias al nacimiento de una filosofía ática. Una vez que se hubieron encontrado y cruzado aquí, en el punto central del mundo griego, las distintas corrientes de la investigación presocrática, Sócrates tuvo la posibilidad de fundar una ciencia más amplia, y en lo sucesivo la filosofía griega quedó tan firmemente anclada en Atenas que esa notable ciudad fué, hasta la Academia nueva, el lugar de nacimiento de todas las escuelas históricamente importantes y aun su último refugio al extinguirse la filosofía antigua.

Tratemos ahora, de la mano de los documentos literarios conservados, de hacernos una idea de la modificación que en el modo de pensar de los griegos se operó en el siglo V, y si al propio tiempo queremos convencernos del valor y alcance de lo que ofrecía a la filosofía el resto de la cultura de esa época, lo primero que hemos de mencionar son los grandes trágicos áticos. De suyo es ya la tragedia más apropiada que cualquier otro género poético para estimular la

reflexión ética, reflejar la conciencia moral de un pueblo y formular lo más elevado a que puede ascender una época, por lo menos en cada uno de sus espíritus más eminentes. Toda profunda complicación trágica se funda en la colisión de puntos de vista morales e intereses. Para hacernos una idea de cómo surgieron, para explicar psicológicamente la acción, para inferir la impresión de conjunto que se proponía lograr el poeta, es preciso que éste desarrolle ante nosotros esos puntos de vista y que los haga defender su causa a nuestra vista mediante discursos y réplicas; es preciso que penetre en la dialéctica de la conciencia moral, que pondere y exponga a la luz lo acertado y lo erróneo en el obrar del hombre. A título de poeta, lo hará siempre empero refiriéndose al caso singular; mas no puede hacerlo sin comparar con otros el caso dado, sin remontarse a la experiencia universal y a las ideas universalmente aceptadas sobre lo justo y lo injusto. En consecuencia, la poesía trágica tenía que dar un duradero impulso a la reflexión científica sobre la vida moral y proporcionarle un material abundante, elaborado ya hasta cierto punto, invitándola unas veces a apropiárselo, otras a rectificarlo. A mayor abundamiento, como entre los griegos, lo mismo que en todas partes, las convicciones morales se hallaban asociadas originariamente del modo más íntimo con las religiosas, y como esta vinculación había de darse del modo más natural precisamente en la tragedia a causa de su material mítico, todo cuanto hicimos observar de sus relaciones con la ética filosófica puede decirse también de sus relaciones con la filosofía teológica; y del mismo modo se veía en el caso de tener que ocuparse también de la naturaleza y estado de los hombres cuyos hechos y destinos expone. Pero durante las tres generaciones cuyo carácter se manifiesta tan significativamente en los tres grandes trágicos que vivieron sucesivamente: Esquilo, Sófocles y Eurípides, vemos una notable y radical modificación del modo de pensar griego, y aun cuando no podamos considerar que toda palabra que el poeta pone en boca de sus protagonistas sea opinión directa del propio poeta, podemos descubrir en cambio con seguridad suficiente la dirección total de su convicción en parte a base de todo el tratamiento de su materia y en parte a base de sentencias aisladas.

En Esquilo encontramos una seriedad de sentimientos, una profundidad de ideología religiosa y una prepotente fuerza y sublimidad, dignas del hombre de solera ancestral, del hombre que tomó parte en las grandes batallas con los persas; pero al propio tiempo también lo rudo y violento, que no resulta atenuado por una época de las más heroicas hazañas y sacrificios, de los más formidables destinos y arrebatadores éxitos, y de lo cual tampoco podía prescindir semejante época. El espiritu de sus tragedias es de una virilidad sin fallas, grandiosa, sólo raras veces accesible a sentimientos más delicados, pero subyugada por el temor a los dioses, por el reconocimiento de un orden moral inquebrantable y por la sumisión a un destino ineluctable. La titánica obstinación de una fuerza indómita, el atroz poder de la pasión y de la demencia, el poder destructor del destino, el estremecimiento ante la justicia punitiva divina, jamás fueron descritos por un poeta de modo más conmovedor que por Esquilo. La base de todas sus convicciones es la veneración a los poderes divinos, aunque su visión sublime los resume de modo casi monoteísta en un solo poder que todo lo rige. Lo que Zeus dice, sucede; su voluntad se realiza casi indefectiblemente, aunque el hombre no lo advierta; ningún mortal puede nada contra ella, ninguno se sustrae a los designios de la divinidad, o, mejor dicho, del destino ante el cual nada puede ni el propio Zeus. La idea de ese poder de la divinidad que todo lo abarca, conduce al propio poeta a la sentencia: Zeus es todo, es más que todo, el Éter y la Tierra y el Cielo. Pero por más que esa frase haga pensar en el panteísmo de un pensador como Jenófanes, y por más patente que en ella resulte la propensión de los griegos a considerar la totalidad de la naturaleza como el ser unitario con el cual se fusionaron con el tiempo sus muchos dioses, que representaban las distintas partes del mundo, cabe preguntar si es lícito que busquemos ahí algo que no sea una expresión exaltada de la omnipotencia y omnipresencia divinas; aun a título de tal es ya lo bastante notable e importante. Frente a ese poder divino, el hombre sólo puede sentirse débil y caduco: sus pensamientos son inconstantes como la sombra del humo, su vida se parece a una imagen que se borra con una esponja. La doctrina que con letras de fuego

leemos en todas las piezas del poeta, es que el hombre no puede ignorar ésta su posición, que él "aprenda a no apreciar demasiado lo humano", que aun en la desgracia no se encolerice con los dioses, que su inteligencia no se envanezca, que la espiga de la culpa, sembrada por el orgullo, madura en cosecha de abundantes lágrimas. Naturalmente, ni siquiera un poeta como Esquilo era capaz de concebir esos pensamientos de modo puro superando del todo un dualismo que se extiende a través, no sólo de la tragedia antigua, sino de toda la concepción de la vida por los griegos. Por una parte, formula aquella creencia, tan íntimamente enlazada con el carácter peculiar de la religión natural, en la envidia de la divinidad: junto a la salud más floreciente acecha la enfermedad; cuando la ola de la felicidad hace avanzar más rápidamente al hombre, va a chocar con escondidos escollos; si no quiere perecer totalmente, bueno será que el feliz se desprenda voluntariamente de parte de sus bienes; la propia divinidad impone una culpa al hombre cuando quiere derribar una casa hasta sus fundamentos. Mas, por otra parte, nuestro poeta no se cansa de insistir en la conexión del castigo con la culpa; no sólo en las antiguas leyendas de Níobe e Ixión, de las casas de Layo y Atreo, describe con emocionantes rasgos lo ineluctable de la sentencia punitiva de los dioses, el desastre que va en pos de la arrogancia, la maldición que pesa sobre el crimen para no extinguirse nunca: también en el inesperado desenlace de la expedición militar persa reconoce la mano de arriba que castigó el orgullo del Gran Rey y sus sacrilegios contra los dioses helénicos. Según se comporta el hombre, así serán sus sufrimientos; al que vive piadosa e inocentemente, sin arrogancia, lo bendice la divinidad, y, por el contrario, la venganza alcanza de repente al infractor del derecho, aun cuando quizá al principio se haga esperar; la Dike se abate sobre uno con súbito golpe, a otro lo deshace lentamente; la maldición del sacrilegio pasa de generación a generación, y también la virtud y la bienaventuranza se trasmiten a los hijos y nietos; las Erinnias rigen los destinos de los hombres, hacen expiar a los hijos los pecados de los padres, le sorben al culpable toda la energía vital, se aferran sin descanso a sus suelas, le lanzan las serpientes de la demencia,

lo persiguen con su castigo hasta las sombras. ¡Tan severa y grandiosamente impera en estas composiciones formidables la idea de la justicia divina y del destino inexorable! Pero tanto más de admirar es la fuerza con que el poeta supo quebrantar los límites de esa concepción del mundo. En las *Euménides*, aquellos conflictos morales serios cuya dialéctica sabe describirnos ya Esquilo de modo tan verídico, se llevan a un desenlace satisfactorio, la luminosa diosa olímpica reconcilia a los espíritus nocturnos vengadores y la dureza del antiguo derecho sangriento cede a la bondad humana; en *Prometeo*, la religión natural en conjunto celebra su purificación moral; vemos cómo los celos de los dioses contra los mortales se disuelven en la gracia, y el propio Zeus necesita al sabio que a causa de su tutela de los hombres había tenido que sentir todo el peso de su ira; pero, por otra parte, tiene que ablandarse también la implacable voluntad del titán y el despotismo de Zeus tiene que transformarse en reino moral voluntario por subordinación moral. Lo que el poeta sitúa aquí en los tiempos primitivos míticos, es esencialmente la historia de su propia época y del espíritu de ésta; Esquilo está en la línea divisoria de dos períodos de historia de la cultura, y lo que nos refiere de la suavización del antiguo derecho y de la inicial dominación de los dioses, se repitió de otro modo cuando la rudeza del linaje maratónico se transformó en la serena belleza de la época de Pericles.

Sófocles dió la más digna expresión al espíritu de esa nueva época. Aunque en sus principios fundamentales coincida el poeta con su predecesor, sus composiciones producen otra impresión. La nota fundamental de la poesía de Sófocles consiste asimismo en la veneración de los dioses cuyo poder y cuya ley abarcan la vida humana. De ellos proviene todo, aun la desdicha; ningún mortal puede resistir a su poder que nunca envejece, nada puede sustraerse a la fatalidad y no hay hecho ni pensamiento que pueda esconderse a sus ojos; nadie se atreva a infringir sus leyes eternas que no fueron creadas por ningún poder mortal. En cambio, débiles y caducos son los hombres, cual sombra o imagen de sueño, como una nada, capaces sólo de una pasajera apariencia de felicidad; ninguna vida

mortal está a cubierto de calamidades, y ni siquiera el más feliz puede jactarse de su suerte antes de morir; es más aún, si se medita todo lo que trae la jornada variable, la multitud de males, la rara felicidad, el fin que a todos espera, podría repetirse el antiguo proverbio de que lo mejor es no haber nacido, y después de eso, el morir lo más pronto posible. De ahí que la más alta sabiduría de la vida consista en limitar los deseos, moderar los apetitos, en ser justo, temer a Dios, entregarse al destino. Tomando como ejemplo a aquellos que se cayeron desde elevada dicha, o se hundieron por su descomedimiento y arrogancia, muestra Sófocles que el hombre no debe elevar sus intenciones por encima de la medida humana, que sólo el modesto es grato a los dioses, que es erróneo aspirar a más en vez de conformarse con lo moderado y que Zeus detestó la jactancia de una lengua presuntuosa. También él abunda en pensamientos sobre el valor de la virtud y la sanción divina; sabe que el obrar bien es mejor que la riqueza y la pérdida mejor que el beneficio injusto, que la culpa grave provoca severo castigo y, por el contrario, que la piedad y la virtud son recompensadas, no sólo en esta vida, sino también en la otra; es más aún, nos explica que importa más gustar a los del otro mundo que a los de éste. Además, está convencido de que toda sabiduría proviene de los dioses, y de que éstos nos conducen siempre a lo justo, aunque el hombre no debe descuidar de aprender y esforzarse; nos aconseja que confiemos todas nuestras penas a Zeus que desde el cielo vigila y ordena todo lo de este mundo y que aceptemos devotamente la providencia divina, mas no por eso se extravía al ver que muchos impíos son felices y muchos piadosos desgraciados. Las mismas ideas guiaban a la musa de Esquilo, y, no obstante, el espíritu de los dramas de Sófocles es distinto del suyo. Sófocles lleva ventaja principalmente ya por su más elevada perfección artística, por la mayor animación del movimiento dramático, por el diseño más primoroso de la vida psíquica, el desarrollo más cuidadoso de la acción a base de los caracteres y de éstos mediante la acción, la belleza más armónica, el lenguaje más transparente y gracioso; en cambio, la fuerza tempestuosa, la feroz sublimidad, la grandiosa concepción histórica de Esquilo no fueron al-

canzadas. Mas tampoco el punto de vista moral de ambos poetas es totalmente el mismo. Ambos están imbuídos de veneración hacia los poderes divinos; pero esa veneración está mezclada en Esquilo con un estremecimiento del cual hay que liberarse previamente, con un dualismo que primero hay que superar, para llegar a la entrega confiada, a la tranquilidad beatífica de la piedad de Sófocles; la violencia del destino aparece en él mucho más ruda porque está menos motivada por el carácter de aquéllos a quienes afecta, y la dominación de Zeus es despótica para atenuarse sólo poco a poco; el hombre tiene que perecer cuando la divinidad se vincula demasiado íntimamente con él. Ambos celebran el triunfo del orden moral del mundo contra la arbitrariedad humana, mas en Esquilo preceden a esa victoria luchas mucho más graves y conmovedoras. El orden moral actúa en él cual poder severo y temible que aplasta a los recalcitrantes, mientras que en Sófocles efectúa su obra con la tranquila seguridad de una ley natural, y provoca más compasión por la debilidad humana que espanto. Sófocles tenia ya lejos aquella lucha del derecho sangriento antiguo con el moderno más benigno en torno a la cual giran las *Euménides* de Esquilo, la justicia punitiva se armoniza en él desde el principio con la gracia, y el más maldito de todos los mortales encuentra en *Edipo en Colona* un final conciliador. También sus héroes son de otra índole que los de su predecesor. En Esquilo, los contrastes morales son tan violentos que no le bastan seres humanos para representarlos; de ahí que ponga en escena a los propios dioses: Zeus y los titanes, las Hijas de la Noche y los Olímpicos; en cambio, la tragedia de Sófocles se mueve enteramente dentro del mundo humano. Aquél trata de preferencia naturalezas violentas y pasiones indómitas; la fuerza principal de éste estriba en la exposición de lo noble, recatado y delicado, la fuerza suele correr pareja en él con la dignidad, el dolor con la abnegación, y por esta razón le resultan tan bien los caracteres femeninos: si Esquilo nos describe en Clitemnestra lo demoníaco de la naturaleza femenina con todo lo que tiene de espantoso, Sófocles nos muestra en Antígona la pura femineidad, que "no sabe odiar, sólo amar", y con el heroísmo de su amor denuesta al odio. En una palabra, la poesía de Sófocles pone ante nos-

otros la concepción del mundo propia de una época y de un pueblo que gracias a los esfuerzos más logrados se elevó a un uso gozoso de sus fuerzas, a la gloria y al poder, y se siente bien en su existencia; una concepción del mundo que aprendió a interpretar con espíritu sereno la naturaleza humana y sus estados, a apreciar su grandeza, a atenuar sus penas gracias a una paciencia inteligente, a tolerar sus debilidades y a encauzar sus extravíos mediante la moral y la ley; él, como ningún otro, nos produce la impresión de aquella bella concordancia natural de deber e inclinación, de libertad y orden, que es el ideal moral del mundo griego.

Eurípides era sólo cuatro olimpíadas más joven que él, mas ¡qué modificación de la mentalidad ética y concepción de la vida encontramos en sus obras! Eurípides como artista coloca harto a placer el cálculo en vez de la espontaneidad poética, la reflexión discriminadora en vez de la concepción unitaria; mediante escenas tensas y conmovedoras, cantos de coro, a menudo muy lejanamente relacionados con la acción, mediante declamaciones retóricas y discursos didácticos, trata de obtener el efecto que de modo más puro y profundo resultaría de la armonía del conjunto. En él vemos que también se disuelve aquella armonía de la vida moral y religiosa que tan consolador efecto producía en las piezas de Sófocles. No es que falten en él las sentencias morales y las consideraciones de carácter religioso. Sabe perfectamente que lo mejor para el hombre es la piedad y la virtud comedida, que el mortal no debe jactarse de sus ventajas ni desesperar en la adversidad, que el hombre nada puede sin los dioses, que el bueno acaba bien y el malo mal, que una felicidad modesta es preferible a una grandeza variable, que el temor del pobre a Dios tiene más valor que la suntuosa ofrenda de muchos ricos, y la virtud e inteligencia son mejores que la riqueza y el abolengo ilustre; habla detenidamente de las bondades de los dioses para con los hombres, dice palabras sumamente bellas de su gobierno justo y todopoderoso, y sin duda atribuye también a su voluntad la culpa humana. Pero por más numerosas que sean las manifestaciones de esta índole que se encuentran en él, no contienen la totalidad de su concepción del mundo, y no son ellas las que caracterizan su personalidad ética.

Eurípides posee suficiente sensibilidad para lo grande y moralmente bello y cuando se presenta el caso lo expone de modo verídico y emocionante; mas siendo discípulo de los filósofos y afín espiritual de los mejores sofistas, se apartó demasiado del modo de pensar anterior para que pudiera entregarse ingenuamente con su más íntima convicción a la moral y modo de creer tradicionales. Su entendimiento serio descubre lo inverosímil y repugnante de muchos mitos, y su sentido artístico no lo domina de modo tan exclusivo que en atención a su contenido ideal y valor poético le permita sobreponerse a aquellas reservas; no le parece que los destinos humanos sean revelación directa de un poder superior, sino principalmente resultado de causas naturales, el cálculo, el albedrío y el azar; hasta los principios morales se tambalean, y aun cuando en general se reconoce su validez, no puede ocultársele al poeta que también la conducta inmoral puede alegar varias razones en su favor. La grandiosa concepción poética del mundo, la consideración religioso-moral de la vida humana ha sido sustituída aquí con un estado de ánimo escéptico, con una reflexión demoledora, con un pragmatismo naturalista. Así como Esquilo había presentado a las Euménides en su ruda figura arcaica, pero con el efecto más conmovedor, la Electra de Eurípides dice a su hermano, y aun él mismo dice, que son meros productos de su imaginación. Mientras Ifigenia se dispone a sacrificar a los cautivos, reflexiona que es imposible que la diosa exija ese sacrificio y que el ágape de Tántalo es también una fábula. De modo semejante, en la *Electra* se pone en duda (734 ss.) por el coro trágico el milagro de la modificada carrera del sol; en las *Troyanas* (963 ss.), Hecabe discute el relato del juicio de Paris, e interpreta la ayuda de Afrodita para el rapto de Helena considerando que no fué tal ayuda, sino el efecto producido por la belleza de Paris; y en las *Bacantes* (265 ss.), Tiresias da una explicación seminatural, de muy poco gusto, del nacimiento de Baco. Los dioses, dice el poeta, carecen de necesidades; por consiguiente, es imposible que sean verdaderos los relatos que les atribuyen pasiones humanas. También le repugnan las representaciones ordinarias de la justicia punitiva divina; no admite que se conciba como castigo de cada uno de los hechos, sino

como orden general. En otros casos somete las acciones y mandamientos de los dioses a una censura que por lo regular no resultaba obligada por el carácter de los personajes de la acción y que tampoco se justifica por la marcha ulterior de ésta, de suerte que necesariamente ha de considerarse como la propia convicción del poeta; y de ahí infiere unas veces que el hombre puede estar tranquilo por sus pecados porque los dioses hacen lo mismo, otras que los relatos sobre los dioses no son verdaderos. Tampoco hace mucho caso Eurípides del arte de los vaticinadores, y en su *Helena* (743 ss.) aprovecha la ocasión para demostrar con argumentos sumamente racionalistas que es pura mentira y engaño. Pero la creencia en los dioses está unida del modo más íntimo a esos mitos y usos; no es de extrañar, pues, que el poeta ponga no pocas veces en boca de sus protagonistas manifestaciones sobre la existencia de los dioses que evidentemente serían más propias de un Protágoras que de hombres y mujeres de la época mítica primitiva: que su Taltibio pregunte dudando si hay dioses, o si el azar lo dirige todo, y otro discute su existencia fundándose en la injusta distribución de suerte y desgracia; que una Hecabe se ponga a cavilar en la plegaria qué pueda ser la divinidad: Zeus, la necesidad natural o el espíritu de los seres mortales; que Hércules y Clitemnestra dejen indeciso si hay dioses y quién sea Zeus; que también seguramente el éter sea considerado como Zeus. Esas manifestaciones demuestran en todo caso que el poeta se había apartado mucho de la antigua creencia en los dioses, y aunque se tomara en serio la aseveración de que sólo un necio podía negar la divinidad y dar crédito a las falaces afirmaciones de los filósofos sobre lo ignoto, parece que su actitud ante la fe popular era preponderantemente escéptica y crítica: aunque supusiera que hay una divinidad, no cabe la menor duda de que no atribuía valor alguno a las representaciones míticas de los dioses, consideraba que no podía conocerse la esencia de la divinidad y suponía la unidad de lo divino desdeñando o rechazando el politeísmo dominante. En términos semejantes se manifiesta sobre las ideas relativas al estado de después de la muerte, el poeta las utiliza, naturalmente, cuando puede necesitarlas, pero luego se vuelve a decir que no sabemos qué hay de la

otra vida, limitándonos a seguir en este punto una opinión infundada, y en varios pasajes formula Eurípides la idea (que en parte se refiere a tradiciones órfico-pitagóricas y en parte a la doctrina de Anaxágoras y Arquelao) de que el espíritu proviene del éter y al morir vuelve al mismo, con lo cual parece haber dejado sin decidir la cuestión de si y hasta qué punto corresponde aún una conciencia a ese espíritu fundido en la masa del éter. Mas también el sector moral resultó afectado por esas dudas, como de todo el carácter de la tragedia de Eurípides se desprende más concretamente aún que de las distintas sentencias que en parte chocaron ya a los contemporáneos del poeta. Los motivos trágicos de Eurípides consisten, no tanto en aquella colisión de poderes morales que con tan hondo sentido saben exponer Esquilo y Sófocles, cuanto en pasiones, responsabilidades y vivencias personales; sus protagonistas carecen de la idealidad que los convierta en tipos de toda una especie; sus dioses proceden mucho más arbitraria, caprichosa y apasionadamente que los de sus predecesores, y de ahí que en su desarrollo dramático no intervenga las más veces aquella superior necesidad que admiramos en éstos, antes bien el resultado final tiene que provocarse exteriormente, bien por apariciones de dioses, bien por cualquier expediente humano. Por abundantes que sigan siendo en él las bellezas poéticas, por magníficas que resulten sus distintas descripciones de caracteres, por elevado que sea el reconocimiento que hemos de tributar a su conocimiento de la vida humana y de las debilidades humanas, por emocionantes que resulten muchos discursos y escenas de sus obras dramáticas, por más moderna que sea su aproximación a la moderna tragedia de caracteres: es indudable que descendió de la altura moral y artística de sus dos grandes predecesores para implantar en la tragedia aquel método de reflexión subjetiva, efectos rebuscados y retórica artificial en que pronto le siguieron Agatón con su acicalado ornato y Critias con su didactismo sofístico.

Contemporáneamente a Esquilo, y aun algo antes, florecieron Epicarmo, Simónides y Píndaro, y poco después de él Baquílides. Ya del primero de estos poetas hemos mostrado antes cuán inteligentemente mira el mundo y cuán puros son los conceptos morales y

teológicos que debe a su dedicación a la filosofía. Simónides, hasta donde nos permiten deducir su modo de pensar los dispersos fragmentos, parece haber proferido aquellas palabras de moderación y modestia inspiradas en la contemplación de la debilidad y caducidad humanas. Nuestra vida está llena de afanes y preocupaciones, su felicidad es insegura, su duración pasajera: hasta la inteligencia pierde el hombre con harta facilidad (fr. 42), aun la virtud tan difícilmente adquirida es imperfecta e inconstante, varía con las circunstancias, y el mejor es aquel a quien los dioses conceden buena suerte. No deben buscarse hombres intachables, antes bien hemos de darnos por satisfechos si hallamos a uno que sea medianamente justo. El mismo estado de ánimo hallamos en Baquílides, el heredero de la poesía de Simónides. Sabe que nadie es absolutamente feliz y que pocos escapan de graves cambios de destino, y sin duda a la par de otros profiere la queja de que lo mejor es no haber nacido; de ahí que considere que la más alta sabiduría de la vida consiste en la resignación que se contenta con lo presente sin preocuparse del porvenir (fr. 19); mas al propio tiempo está convencido de que el hombre puede hallar lo justo y de que Zeus, el soberano del mundo que todo lo ve, no tiene la culpa de la desdicha de los mortales (fr. 29). Son los mismos principios expuestos ya por los anteriores poetas didácticos, sin que pueda observarse una modificación del punto de vista moral. En los cantos de Píndaro habla un espíritu más original y vigoroso, más afín a Esquilo. Como en ése, el fundamento de su concepción del mundo consiste en una idea muy sublime de la divinidad. Ésta lo es todo, nada es imposible para ella; Zeus lo dirige todo según su voluntad y concede el éxito o el infortunio; con mano vigorosa se cumple la ley que rige a mortales e inmortales. Los hechos de los hombres no quedan escondidos a la mirada de Dios, que todo lo ve. Sólo cosas bellas y dignas deben decirse de la divinidad; quien la acuse de las maldades humanas, no escapará al castigo. Frente a esta sublimidad divina, el hombre adopta una posición ambigua. Por una parte, su naturaleza es afín a Dios: "una es la estirpe de los hombres, otra la de los dioses, mas ambas nacieron de la misma madre", y por esto los mortales no son empero totalmente desemejantes

de los inmortales en espíritu y natural; pero, por otra parte, por su capacidad son infinitamente diferentes, pues variable es nuestro destino y la alegría y el dolor están casi juntos para nosotros. De ahí que la verdadera sabiduría consista en que no rebasemos los límites de la humanidad, que esperemos todo lo bueno de los dioses y nos demos por satisfechos con lo que nos concedan. No trates de convertirte en dios —nos aconseja el poeta—, a los mortales les conviene lo mortal, y quien eleva sus alas al cielo, se caerá de cabeza como Belerofonte. Sólo allí donde la divinidad señale el camino hay bendiciones y desenlace feliz, en sus manos está el éxito de nuestro trabajo según haya sido determinado por el destino. De ella proviene también toda virtud y sabiduría, y precisamente por eso, por ser don de los dioses, Píndaro coloca al talento natural por encima del adquirido, y el espíritu creador que se le ha concedido, por encima de los demás, de la misma manera que el águila de Zeus por encima de los cuervos graznantes. Tenemos que entregarnos a los designios de la divinidad y contentarnos con nuestra suerte, sea cual fuere. El consejo de nuestro poeta es que no se dispute con la divinidad, que se soporte su yugo sin querer dar coces contra el aguijón, que nos amoldemos a las circunstancias, no deseemos lo imposible, tengamos medida en todas las cosas y nos guardemos de la envidia que dirige sus más fuertes golpes contra el más encumbrado. Y para dar mayor fuerza a sus advertencias morales, no pocas veces remite a la sanción tanto del bien como del mal en la otra vida, y al hacerlo así se atiene tan pronto a las ideas tradicionales del Tártaro, el Elisio y las Islas de los Bienaventurados, como enlaza con ellas la creencia en una transmigración de las almas. En lo esencial, su punto de vista moral y religioso no difiere del de Esquilo, aun cuando en él no aparezca con esa fuerza trágica la idea de la justicia divina.

Si queremos conocer ese punto de vista en marcha hacia el rumbo que tomó después, no encontraremos ejemplo más característico que el de Herodoto. Este amigo de Sófocles se guía en su historiografía, por una parte, en las ideas de la época antigua. Reconoce el imperio de la providencia divina en la organización de la naturaleza (III, 108), y con la misma claridad también en los destinos de

los hombres y en particular en el castigo que alcanza al malvado, aun en el caso de que sólo haya obrado en disculpable estado de arrebato. Respeta también las formas populares del culto, pues sabe que para todo pueblo sus propios usos son los más gratos, y sólo un loco —dice— podría burlarse de ellos (III, 38). Es más aún, es lo suficientemente crédulo para referir de buena fe varios milagros y vaticinios, entre ellos algunos de los más extraordinarios. También ostenta su piedad carácter arcaico en el hecho de que ante los poderes divinos sienta aquel temor que es propio de la religión natural precisamente porque la grandeza de los dioses sobre los hombres no se concibe aquí con bastante profundidad, y más bien en sentido físico que moral. El hombre no está destinado a una felicidad perfecta, su vida está sometida a innumerables contingencias, nadie puede considerarse feliz antes de su fin, y en general puede abrigarse la duda de si para el hombre no es mejor la muerte que la vida (II, 31 s.). Quien por su buena suerte o por su imaginación se eleva por encima de la ventura humana, provoca indefectiblemente la envidia de la divinidad, puesto que, celosa de sus excelencias, ésta no tolera que un mortal pretenda igualarla. Eso concuerda totalmente con el espíritu de que está impregnada toda la poesía griega anterior. Sin embargo, Herodoto no puede ni quiere disimular que es hijo de una época en que el pensamiento empezó a socavar ya la fe infantil. Por más ingenuamente que nos comunique multitud de milagros, no puede resistir empero en otros casos a la propensión a eliminar los milagros de la leyenda interpretándolos a base de causas naturales, a la manera de la ilustración sofística, o por lo menos transigiendo con sus interpretaciones que él recogió de otros lados. Así, ya al comienzo de su obra, convierte las aventuras de Io y el rapto de Europa en un secuestro de ambas princesas por piratas; en el relato de Giges, la fuerza milagrosa de su anillo se explica a base de un escondrijo completamente ordinario (I, 8 ss.); las palomas vaticinadoras de Dodona se transforman en sacerdotisas egipcias (II, 56 ss.); por razones que difieren mucho de la poesía antigua, Herodoto da más crédito a las versiones egipcias de Paris y Helena (II, 120) que a Homero y a la tradición griega; la intervención de Poseidón según la leyenda Tesalia es in-

terpretada por él como efecto de un terremoto, y con este motivo hace observar (VII, 129), no sin ironía que si alguien cree que los terremotos provienen de Poseidón, puede atribuirle también ese hecho. A mayor abundamiento, cuando vemos que a veces formula la opinión de que todos los hombres saben muy poco de los dioses (II, 3 i. f.), es palmario que la antigua fe se halla mezclada aquí con muchas dudas.

En Tucídides, el próximo gran historiador, esa fe se ha convertido totalmente en interpretación natural de la historia. Nadie negará que su exposición es de elevada seriedad moral. Su *Historia de la guerra del Peloponeso* aun en su forma incompleta, produce el mismo efecto que la más conmovedora tragedia. Y ese efecto se logra puramente por el pragmatismo histórico mismo, sin apelar a la intervención de los dioses para la explicación de los acontecimientos. Tucídides sabe cuán indispensable es la religión para el bien público; precisamente a través de su descripción pone de manifiesto hasta qué punto le duele el relajamiento, no sólo moral, sino también religioso de su patria; pero sólo a través de la marcha de la historia misma trae a la luz el imperio de la divinidad y del orden moral del mundo. Convencido de que la naturaleza humana permanece igual a sí misma, nos expone las leyes morales mostrando en el caso dado cómo la calamidad resultó de modo natural de la debilidad y pasiones de los hombres, que conoce exactamente y juzga con proba imparcialidad. En cambio, en ninguna parte revela una creencia en aquellos acontecimientos extraordinarios en que en Herodoto se manifiesta la mano de la divinidad; juzga con el más sobrio espíritu crítico aquello que sus contemporáneos consideraban cumplimiento de profecías; en vez de considerar a los oráculos como verdaderos medios auxiliares los califica de necedad de la plebe; manifiesta francamente su desaprobación a la fatal superstición de Nicias, y en el discurso funerario (II, 35 ss.), que es tanto un monumento de su propio espíritu como del de Pericles, no dedica una sola palabra a la historia mítica de Atenas, ese tema tan explotado por los demás panegíricos, y, en cambio, se atiene con sentido político a la realidad y a sus problemas prácticos. Su obra histórica es un brillante testimonio

de madurez viril, elevada cultura intelectual, copiosa experiencia de la vida, examen del mundo hecho con sobriedad, sin prejuicios, sagaz, y con seriedad moral, obra que nos ha de inspirar el máximo respeto, no sólo por su autor, sino también por la época que fué capaz de formar a un hombre de tan grandes condiciones. Sin embargo, esa obra tampoco disimula los lados sombríos de ese período, y sólo hay que leer la narración que da de la subversión de todos los conceptos morales por las luchas partidistas de la guerra del Peloponeso, de la devastación de Atenas por la peste, de la desaparición de la piedad y abnegación, del desencadenamiento de todas las pasiones egoístas, para descubrir al propio tiempo en ese período de poder y cultura también la decadencia de la integridad moral. Y para que no nos quede ninguna duda de que a la vez que en el comportamiento efectivo se había producido también un trastorno en las convicciones generales, Tucídides hace pronunciar a muchos de sus oradores, principalmente a los de Atenas, los principios más egoístas de modo tan desnudo como sólo hubiera podido hacerlo alguno de los sofistas de la segunda época. Oradores populares y emisarios atenienses proclaman sin ambajes en cualquier ocasión que todo el que tiene poder aspira a dominar, que por respeto al derecho nadie se abstiene de buscar sus ventajas por todos los medios, que la dominación del más fuerte es la ley universal de la naturaleza, que en el fondo todos juzgan el derecho y el honor por sus ventajas y placeres y que aun las repúblicas más ordenadas proceden así por lo menos en su política exterior, y ni siquiera aquellos que gimen bajo el egoísmo de Atenas, a fin de cuentas apenas aciertan a censurarlos. Vemos, pues, que la situación política y moral corre pareja con el rumbo que había tomado la ciencia por obra de los sofistas.

En Aristófanes observamos cuán poco otros hombres inteligentes se engañaban sobre los peligros provocados por ese rumbo de las cosas, pero también cuán poco capaces eran, por otra parte, de atajarlos o de sustraerse ellos mismos al espíritu de su época. Este poeta es un ardiente panegirista de los buenos tiempos antiguos, tal como él se los imagina, con su íntegra moralidad, su severa educación, sus proezas guerreras, su régimen político ordenado y reflexivo; se exalta y

entusiasma siempre que puede hablar de las jornadas de Maratón; con implacable sátira, unas veces en forma de desenfrenada burla, otras de amarga seriedad, fustiga las innovaciones que se impusieron en sustitución de lo de antiguo acreditado: la indómita democracia con sus demagogos y sicofantes; la poesía vacua, librepensadora, infiel a su misión moral, que había bajado de su elevado nivel artístico; la cultura sofística con su especulación estéril, peligrosa para la fe y la moral y que, en vez de ciudadanos competentes y hombres piadosos, sólo sabía formar pálidos sutilizadores, racionalistas ateos y aviesos leguleyos sin escrúpulos. No cabe la menor duda de que ese entusiasmo por lo antiguo respondía también a una convicción personal de Aristófanes. Lo vemos por la seriedad, calor y clásica belleza de aquellos pasajes que hacen el elogio de los tiempos antiguos y sus costumbres, y más claramente lo vemos aún por toda la tendencia de su comedia, y cuando él mismo se jacta con razón de haber cumplido sus deberes cívicos contra Cleón, no podemos negar que constituye el testimonio de un hombre honrado que lucha por sus principios. Mas por apasionadamente que se lance a combatir el espíritu de innovación, él mismo presupone ese espíritu, no sólo en su público, sino que él mismo lo representa y fomenta por su parte. Fustiga a los demagogos y sicofantes, pero al fustigarlos nos refiere que todo andaba lleno de ellos, que la demagogia tiene cien cabezas que siempre vuelven a salir, que el pueblo de Atenas, cual anciano vuelto a la puerilidad, siempre cae con la mayor seguridad en las redes del más desvergonzado de sus aduladores, que los prohombres de la generación anterior están tan celosos de sus dietas de jueces como toda la loable ciudadanía de sus procesos, y los jóvenes señores espartanistas son tan licenciosos como los demagogos, que el pueblo soberano, aun después del restablecimiento de la constitución de Solón, siguió administrando tan disparatadamente como antes, y que, por último, sólo faltaba precisamente la locura del gobierno por las mujeres. Y aun él mismo practica en sus piezas las artes de los demagogos y sicofantes: calumnia a Sócrates y otros más como hubiera podido hacerlo cualquier orador, y para aventajar a aquellos que disipaban el patrimonio público para sobornar al pueblo, dice a los ciudadanos de

Atenas que debían recibir mucho más de él si se trataba de cosas justas. Tampoco son muy halagüeñas las perspectivas que nos ofrece de una restauración moral y religiosa. Elogia la antigua educación casta, pero dice riendo que poca castidad puede hallarse en las casas de su público, y a pesar de todo encuentra muy naturales en el fondo los vicios de que adolecía su pueblo; pone en escena a las mujeres a causa de su libertinaje, pero lo describe como tan grande y extendido que no es de esperar precisamente que se corrija; se ensaña con los filósofos que niegan a los dioses, pero ya en una de sus primeras comedias nos da a entender que las bases en que en su época se apoyaba la creencia en los dioses, eran ya muy endebles, y él mismo, no sólo en manifestaciones aisladas, sino en escenas y piezas enteras, sacrifica a los dioses con sus sacerdotes con tan insolente desenfreno, con tan burda comicidad los hace descender a lo humano, y hasta muy propiamente a lo bajo y ordinario, pone tan al desnudo y tan deliberadamente las flaquezas morales de su semejanza con los hombres y hace girar en tan loco torbellino lo mismo el mundo de los dioses que el de los hombres, que ni el espectador que se regocija con el espectáculo de ese mundo al revés, ni el poeta, pueden tomar muy en serio a unos seres que tan fácilmente y sin reserva se prestan a servir de juego a su fantasía. Ahora bien, por más que muchas de esas cosas puedan imputarse a la libertad propia de la comedia, siempre queda lo bastante para convencernos de que tanto el poeta mismo como su público se habian apartado mucho de la costumbre antigua que tanto añora aquél y que su entusiasmo, parecido al de Rousseau por el retorno a la naturaleza, proviene sólo de descontento con el presente, es sólo expresión de un ideal romántico, no una ideología que llene su vida real y domine su propio modo de pensar y sentir; y así vemos que toda la época y el ambiente de los cuales surgió la filosofía ática, por donde quiera que los tomemos, están impregnados de ese espíritu de innovación que aun para los más decididos admiradores de lo antiguo, cuanto más importantes fueran, tanto más ciertamente les hacía imposible permanecer en el modo de vida y de pensar de sus antepasados.

Entre los indicios de esta modificación hay que mencionar aún

un fenómeno que se presenta en la época de la guerra del Peloponeso: la progresiva difusión de los misterios y de la vaticinación enlazada con ellos. Si ya antes, en casos extraordinarios en que los hombres se sienten siempre inclinados a eso, se buscaron las supuestas predicciones de antiguos profetas, parece que ahora llegaron a extremos increíbles las tonterías y abusos que se cometían en ese orden de cosas, y que hacia la misma época aumentaron los adeptos y la difusión aun de las indicaciones órficas y coribánticas, como resulta probable de las frecuentes menciones que en este sentido encontramos en los escritores de esa generación y la siguiente. Pero en más de un aspecto había en eso una notable innovación. Ya en el aspecto formal, no era lo mismo que se pidiera consejo a los oráculos públicos y se utilizaran las consagraciones de rancia tradición, que desde tiempos incalculables se habían aclimatado en diversas regiones, o bien que se buscara refugio en las supuestas sentencias de distintos vaticinadores y en los cultos privados, que sin una base local eran difundidos por sacerdotes ambulantes y se practicaban en asociaciones propias con la pretensión de que sus partícipes se elevarían a título de especialmente elegidos por encima de la masa de los hombres en esta vida y en la otra. El hecho de que el favor de que gozaron esos cultos privados y la vaticinación irregular adquirieran preponderancia, era en parte demostración de que la gente no se sentía totalmente satisfecha con la religión oficial, y en parte servía para llegar a ese resultado. Mas esa piedad mística se distanciaba también materialmente del modo de creer y vivir anterior. Las representaciones de los dioses empiezan a perder su carácter concreto porque en ella se fusionaban, y quizá se relacione con esto aquella tendencia sincretista y panteísta que ya en algunos podemos percibir en el siglo V. La concepción de la vida y de la naturaleza humanas adquiere otro carácter gracias al contenido más enjundioso de la creencia en la inmortalidad aportado por los dogmas de la transmigración de las almas y de la sanción en la otra vida, y de eso se conservaron también huellas en la poesía de la época de Eurípides. Por último, en relación con eso se adopta una ética ascética que impone la renuncia a comer animales, el celibato, el horror ante ciertas impurezas y una

indumentaria blanca. Naturalmente, la filosofía sólo podía adoptar al principio lo más general de ese ascetismo: el apartamiento de la sensualidad, en sentido más espiritual, y únicamente después, en el neopitagorismo, la aceptó en toda su exterioridad. Antes de llegar a eso, todo el estado de la vida espiritual griega y del desarrollo científico le había trazado una senda diferente, más brillante.

2. CARÁCTER Y EVOLUCIÓN DE LA FILOSOFÍA GRIEGA EN EL SEGUNDO PERÍODO

La época de Sócrates heredó de los tiempos primitivos un rico tesoro de ideas religiosas, principios morales y conceptos científicos; mas al propio tiempo se había apartado de las anteriores ideas y costumbres en todos los puntos, las formas tradicionales le resultaban demasiado angostas, se buscaron nuevas sendas y se plantearon nuevos problemas. Las nociones míticas de los dioses y del estado de después de la muerte habían perdido su importancia para la inmensa mayoría de las personas cultas, y hasta la existencia de los dioses se había hecho dudosa para muchos; la antigua costumbre estaba en decadencia, y la legalidad de la vida civil y la simplicidad y modestia de la privada habían sido suplantados por un descarado libertinaje, por un brutal afán de placeres y ventajas; sin ambajes, con el gozoso asentimiento de la joven generación, se proclamaron principios que abolían toda validez del derecho y la ley; la severidad y grandiosidad del arte arcaico, la transparente belleza, la clásica gracia y la enjundiosa dignidad del que le sucedió, empezaron a disolverse en efectista habilidad; la ciencia se había desconcertado con la sofística y empezaba a dudar, no sólo de los distintos sistemas, sino de toda la orientación de la investigación anterior y aun de la posibilidad del saber. Mas la fuerza espiritual del pueblo griego, no sólo no se había agotado, sino que no llegó a su pleno desenvolvimiento hasta los movimientos y luchas del siglo V; sus horizontes se habían ensanchado, su pensamiento adquirió mayor rigor, sus ideas y conceptos se enriquecieron y toda su conciencia se hizo con un nuevo contenido desde que logró realizar las hazañas más gloriosas y las obras más sublimes;

y si hacia fines de ese período se había rebasado ya el punto culminante del arte clásico y de la vida política libre, la cultura intelectual recién despertada estaba a la espera aún de su utilización científica, puesto que la sofística se había limitado a destruir sin crear, a sugerir sin ejecutar. Y tanto las necesidades prácticas como las científicas reclamaban que precisamente en este sector se realizara algo nuevo y radical. Una vez que el diferente espíritu de la época hubo arrinconado la antigua costumbre y la ciencia anterior, ya no cabia volver sencillamente a ellas; pero era notoriamente prematura la renuncia a todo saber y a todos los principios morales, puesto que aun cuando la anterior concepción de ambos había demostrado ser insuficiente, distaba mucho de inferirse de ahí que no fuera posible en absoluto ninguna ciencia ni ninguna moral. Por el contrario, cuanto más patentes se hicieran las funestas consecuencias de esa opinión, tanto más categóricamente tenía que plantearse la tarea de eludirlas mediante una radical transformación de la conciencia científica y moral, aunque sin intentar lo imposible a base de una imposible restauración de lo pasado. Y el camino que a este efecto había que seguir estaba señalado a una mirada penetrante por la experiencia anterior con suficiente claridad. La costumbre tradicional había tenido que ceder al espíritu de innovación porque sólo se apoyaba en el instinto y el uso, no en un reconocimiento claro de su necesidad; por consiguiente, quien tratara de restaurar perdurablemente la vida moral, tenía que fundarla en el saber. La filosofía anterior no podía satisfacer las necesidades de la época porque se orientaba demasiado unilateralmente a la investigación de la naturaleza y porque no proporcionaba a la masa una preparación suficiente para la vida práctica ni al espíritu pensador revelación alguna sobre su esencia y destinación; la nueva filosofía tenía que suplir esa deficiencia consagrando su atención a los terrenos espiritual y moral y elaborando el copioso acervo de ideas éticas depositado en la religión, la poesía y la moral pública. Los sistemas anteriores habían sucumbido a las dudas sofísticas porque su procedimiento era demasiado unilateral y estaba demasiado poco guiado por conceptos seguros sobre la naturaleza y misión del conocer para que pudiera resistir a una dialéctica que embarullaba los distintos

puntos de vista y refutaba la posibilidad del saber fundándose en el cambio e inseguridad del fenómeno sensible. No cabía edificar un edificio más duradero como no se hicieran unos cimientos más profundos y no se hallara el medio de sustituir entre sí los puntos de vista unilaterales, armonizar las contradicciones y captar la esencia invariable de las cosas en el fenómeno variable. Y ese medio fué la dialéctica, o el arte de la formación de conceptos, y su fruto el idealismo filosófico. De esta suerte el descubrimiento de lo que en las circunstancias dadas era defectuoso y erróneo, condujo naturalmente al cambio de rumbo que se operó en la filosofía desde Sócrates: la vacilación de las convicciones morales requería una ética científica, la unilateralidad de la filosofía natural una investigación más vasta, las contradicciones de los sistemas dogmáticos un procedimiento dialéctico, la inseguridad de la observación sensible la filosofía conceptual, y lo insuficiente de una cosmovisión materialista el idealismo.

Pues bien, son realmente estos rasgos los que distinguen de la presocrática la filosofía de nuestro periodo. La primera, como vimos, era totalmente filosofía natural, pues se proponía lograr una convicción dogmática, y fué sólo la sofística la que se apartó de la investigación física para dedicarse a las cuestiones éticas y dialécticas. Esta dirección fué la que dominó con Sócrates. Él se ocupaba exclusivamente de la determinación de conceptos y de la investigación sobre la virtud; al mismo sector se limitaron, con excepciones de poca importancia, las escuelas socráticas imperfectas; también en Platón, la fundamentación dialéctica y la perfección ética del sistema se destacan decididamente a primer término con respecto al estudio de la naturaleza, y aunque Aristóteles elaboró la física con mayor extensión e indudable predilección, también para él es sólo una parte de su sistema que por su valor está subordinada a la metafísica. Ya ese incremento de extensión nos hace advertir que toda la postura de la filosofía se ha alterado, pues de lo contrario ¿por qué el pensamiento habría buscado otras materias y más vastas sino porque él mismo había variado y en consecuencia no se daba por satisfecho con las anteriores? Por la misma razón es también distinto ahora el método filosófico. En la filosofía anterior, el pensamiento se dirigía

directamente al objeto en sí, en la socrática y postsocrática se dirige primero al concepto y sólo por medio de éste al objeto; aquélla había preguntado, sin otra preparación, qué predicados corresponden a las cosas, por ejemplo: si lo existente se mueve o no, cómo y de dónde nació el mundo, etc.; ésta pregunta siempre primero qué son las cosas en sí mismas, según su concepto, y sólo a base del concepto de la cosa reconocido como acertado cree que podrá divisar algo sobre las propiedades y estados de éste. Mas el concepto de un objeto sólo se obtiene abarcando sus distintos lados y propiedades, armonizando sus aparentes contradicciones, distinguiendo lo que tenga de permanente de lo variable, en una palabra: mediante aquel procedimiento dialéctico que Sócrates implantó y luego Platón y Aristóteles desarrollaron y cimentaron más concretamente. Por consiguiente, a diferencia de los anteriores, que partían unilateralmente de las distintas propiedades visibles de las cosas, para determinar por ellas la esencia de éstas, ahora se exige que todo juicio sobre un objeto dado vaya precedido del completo estudio y desarrollo de todas las propiedades de éste: en vez del dogmatismo aparece la dialéctica. De esta suerte, la reflexión, que en la sofística había deshecho a la filosofía anterior, se adopta como factor decisivo en la moderna: los distintos puntos de vista desde los cuales cabe examinar las cosas, se reúnen y relacionan entre sí; pero el pensamiento no se detiene en el resultado negativo de que nuestras representaciones no pueden ser verdaderas porque contengan determinaciones opuestas, sino que se pretende enlazar positivamente en la unidad lo opuesto, se pretende mostrar que la verdadera ciencia no es afectada por la contradicción porque precisamente busca sólo lo que encierra en sí oposiciones y excluye de sí las contradicciones. Esta orientación al saber conceptual constituye la peculiaridad común a la filosofía socrática, platónica y aristotélica, y más adelante veremos que tampoco la niegan las escuelas socráticas menores. Mas si es sólo el concepto lo que puede proporcionar un verdadero saber, también lo verdadero sólo puede hallarse en lo que se conoce mediante el concepto: en la esencia de las cosas tal como ésta se expone al pensamiento. Mas este ser esencial no podía buscarse en la materia, antes bien después de haber descubierto

ya Anaxágoras que sólo mediante el espíritu puede darse a la materia forma de mundo, una vez que en la sofística se disolvió luego en escepticismo la anterior física materialista, no quedaba otra solución que declarar que la forma y la destimación a fin de las cosas, lo incorpóreo que hay en ellas, es lo que importa ante todo para la determinación de su concepto y por consiguiente también para lo verdaderamente real del fenómeno: la filosofía conceptual socrática conducía con lógica consecuencia al idealismo. Ya en el mismo Sócrates no pueden negarse los comienzos de este idealismo: su indiferencia hacia las investigaciones físicas, su predilección por las éticas, muestra a la sociedad que atribuía al mundo interior un valor mucho más elevado que al exterior, y su estudio teológico de la naturaleza sólo podía reducirse a sus postulados metafísicos para obtener la tesis de que no es la sustancia de cualquier cosa, sino el concepto que da forma a ésta, lo que la convierte en lo que es, y que, por lo tanto, sólo éste expone su verdadero ser. El idealismo aparece más pronunciado en los megáricos, y en Platón, influído al propio tiempo por las doctrinas presocráticas, domina todas las partes del sistema. Ni el propio Aristóteles le es infiel, pues si bien impugna también la allendidad de las ideas platónicas, sostiene empero asimismo que lo real no es la materia, sino la forma, y que sólo al espíritu inmaterial corresponde la más alta realidad; y por esta razón declara en la física, de acuerdo con sus predecesores, que las causas finales son las más elevadas frente a las materiales: también él debe calificarse de idealista comparado con los físicos presocráticos.

Por consiguiente, mientras la filosofía socrática, que parte del estudio de la naturaleza, considera que su principal tarea estriba en investigar la esencia y las causas de las cosas materiales, y mientras al efecto se remontaba sobre todo a su modo de ser material, la que fundó Sócrates tiene un carácter esencialmente distinto. No comienza con la observación de la naturaleza, sino con el examen de sí mismo, no con la física, sino con la ética; pretende explicar los fenómenos primero conceptualmente y sólo en segundo lugar físicamente; en vez del procedimiento dogmático coloca el dialéctico, en vez del materialismo el idealismo. El espíritu pasa a ser ahora lo su-

perior en comparación con la naturaleza y se reconoce que el concepto o la forma es lo superior con respecto a la materia. La filosofía natural se ha tornado filosofía conceptual.

Naturalmente, esto no quiere decir que el espíritu humano haya de ser la medida de la verdad y la meta de la ciencia. La filosofía de nuestro período, no sólo estaba muy lejos de aquel idealismo subjetivo de un Fichte, que no podía darse hasta nuestra época, sino que ni siquiera concede a la subjetividad una beligerancia tan amplia como las escuelas postaristotélicas. En éstas, lo teórico se subordina a lo práctico, en última instancia el saber sólo pretende ser un medio para la virtud y felicidad del hombre; en cambio, los grandes filósofos de nuestro período reconocen todavía plenamente el valor autónomo de la ciencia: para ellos, el conocer es fin en sí, la teoría es lo más elevado y venturoso, el obrar depende del saber, en vez de supeditar el saber a los fines de la vida práctica. Sólo constituyen una excepción algunos socráticos unilaterales que no dominan en el espíritu de la época. En ésta se encuentra aún, pues, aquella ingenua creencia en la posibilidad del saber de que carece la filosofía postaristotélica; bien es verdad que se refuta al escepticismo sofístico, mas quienes así lo hacen no sienten primero la necesidad de reprimirlo en sí mismos; lo que se pregunta es cómo puede obtenerse un verdadero saber, en qué modo de representación hay que buscarlo, cómo debe determinarse su concepto, mas no si es posible un saber: la investigación sobre el criterio, esa cuestión fundamental de las escuelas posteriores, es ajena en ese sentido a la filosofía de nuestro período, y lo son igualmente las respuestas que aquéllas dieron a la pregunta. No zanja la cuestión mediante un postulado práctico, como los estoicos y epicúreos, no renuncia al saber como los escépticos ni se refugia como el neoplatonismo en revelaciones superiores; le basta mostrar en el pensamiento científico las fuentes de la verdad. También la física, aquella rama del saber que tanto descuidaron los posteriores, fué cultivada aún con éxito en nuestro período: aunque Sócrates y la mayoría de sus discípulos le volvieran la espalda, ya Platón no pudo prescindir de ella, y Aristóteles le dió en lo principal soluciones que habían de subsistir durante dos mil años. Por último

si la ética postaristotélica resulta infiel al punto de vista de la antigua moral griega a causa de su universalismo cosmopolita, por una parte, y, por otra, a causa de su divorcio de la política, a causa de que la conciencia moral se aparte del mundo exterior, de que se entregue a una muda resignación y a un turbio ascetismo, nos basta recordar el interés que Sócrates muestra por todas las cuestiones, su sereno optimismo y su abnegado amor a la patria, la política platónica, la doctrina aristotélica de la virtud y de la república, las relaciones del eudemonismo cirenaico con el epicúreo, para ver también con claridad en este punto las diferencias entre ambas épocas. Bien es verdad que también la filosofía de nuestro segundo período aspira en la ética a ir más allá de los límites de lo tradicional; completa el hábito moral con una teoría ética y una conducta consciente de sí misma; distingue más concretamente que el punto de vista ordinario entre el hecho externo y la intención exige que nos elevemos a lo ideal por encima de lo sensible; purifica la conciencia moral en su contenido y móviles; postula una virtud humana universal que no se circunscribe a la actividad por la república y, en consecuencia, pretende que la república es sólo un medio para la realización de la virtud y felicidad, no el fin moral último. Y, sin embargo, está muy lejos aún de la apatía estoico-epicúrea, de la ataraxia escéptica y del ascetismo neoplatónico; no quiere que el hombre, en su actividad moral, se aparte de la naturaleza, sabe —como Aristóteles— concebir la virtud como perfección de la disposición natural, y —como Platón— desarrollar el amor a lo bello moral a base del amor a la belleza sensible; exige que el filósofo actúe en favor de la sociedad humana; le falta el posterior cosmopolitismo, pero le falta también la indiferencia hacia la nacionalidad y hacia la vida de la república. En este punto se mantiene en el clásico medio entre la avasallada entrega al mundo exterior y el unilateral apartamiento del mismo.

Por consiguiente, lo que distingue al segundo período del primero es que la filosofía se dirige de la existencia inmediata al pensamiento o idea, y lo que la distingue del tercero es la objetividad de ese pensar, es que lo que importa al sujeto pensante no es, en última

instancia, él mismo y la seguridad de su conciencia de sí mismo, sino el conocimiento de lo en sí y de por sí verdadero y real. En una palabra, aquello que determina el carácter científico de este período es el principio del saber conceptual, y mera consecuencia de ese principio es aquella amplitud del campo visual que se eleva igualmente por encima del exclusivismo físico de la filosofía presocrática y del exclusivismo ético de la postaristotélica; aquel procedimiento dialéctico que se opone al dogmatismo anterior y posterior; aquel idealismo que transfigura toda la concepción del mundo y, no obstante, no provoca un apartarse del mundo objetivo.

El desarrollo concreto de este principio se opera sencillamente en tres escuelas filosóficas cuyos fundadores pertenecen a tres generaciones sucesivas y que también personalmente se hallan en la relación de maestros y discípulos. En primer lugar, Sócrates proclama que el pensamiento y obrar humanos tienen por norma el saber conceptual y al propio tiempo enseña cómo puede obtenerse ese saber mediante el tratamiento dialéctico de la representación. De ahí infiere en seguida Platón que sólo los conceptos objetivos son algo real en la cabal acepción de la palabra y que, por el contrario, sólo una realidad derivada corresponde a lo demás, dando a ese punto de vista su concreta fundamentación dialéctica que lo conduce al sistema. Aristóteles descubre en lo dado mismo el concepto, considerándolo como la forma esencial y la fuerza motora; mediante un análisis exhaustivo del procedimiento científico, muestra cómo se descubren los conceptos y cómo se aplican a lo particular y estudiando con la máxima amplitud los distintos sectores investiga las leyes y articulación del universo y las leyes que determinan todo lo real. Sócrates no tiene sistema aún, ni siquiera un principio material. Está convencido de que el verdadero saber estriba únicamente en el conocimiento conceptual y la verdadera virtud en obrar según conceptos, y de que el mundo está organizado también por conceptos determinados y, en consecuencia, con vistas a fines; en todo caso dado procura obtener mediante un examen dialéctico de las representaciones dominantes el concepto del objeto que interesa, dedicando todas sus energías a esa aspiración con exclusión de cualquier

otro interés. Pero no fué más allá de ese estudio formal: su doctrina se limita a esos requisitos y postulados generales, su importancia estriba, no en una nueva idea de los objetos, sino en un nuevo concepto del saber y en la exposición personal de ese concepto, en su concepción de la faena y método científicos, en la solidez de su impulso filosófico y en la pureza de su vida filosófica. Esa búsqueda socrática del concepto se convierte en Platón en hallazgo, en seguridad de posesión e intuición; los pensamientos objetivos, las ideas, son para él lo único real; el ser sin ideas, la materia en sí, es lo sencillamente irreal, y todo lo demás un compuesto de ser y no-ser que sólo lleva en sí la cantidad de ser correspondiente a la participación que tenga en la idea. Pero por más que con eso haya rebasado el punto de vista socrático, no cabe la menor duda que aun habiendo ido más allá, se limitó a elaborar consecuentemente ese punto de vista: las ideas platónicas, como reconoció ya acertadamente Aristóteles, son los conceptos universales indagados por Sócrates, sólo que desprendidos del mundo del fenómeno. Y ellos son también lo que constituye el punto central de la especulación aristotélica: según Aristóteles, sólo el concepto o la forma es la esencia de la realidad y el alma de las cosas; sólo la forma inmaterial, el espíritu puro que se piensa a sí mismo, es lo absolutamente real; sólo el pensamiento es también para los hombres la suprema realidad y por ende también la suma felicidad de su existencia. La única diferencia es que, según Aristóteles, el concepto que Platón había separado del fenómero considerándolo como idea existente en sí, es inherente a las cosas mismas; mas esa determinación no se entiende en el sentido de que la forma necesite la materia para su realización, sino que aquélla tiene su realidad en sí misma, y si Aristóteles no quiere ponerla fuera del mundo de los fenómenos es solamente porque en esa separación no podrían existir lo universal en las cosas singulares ni la causa y sustancia de las cosas. Por consiguiente, en Sócrates, Platón y Aristóteles tenemos un solo principio que se presenta en distintas fases de desarrollo: en el primero sin haberse desplegado aún, pero tratando de brotar con comprimida energía vital del modo de concepción del primer período; en el segundo, habiendo llegado

ya a un desarrollo puro y autónomo; en el tercero, extendiéndose por todo el mundo de la existencia y conciencia, mas agotándose también en esa difusión y encaminándose ya a su transformación en el período tercero. Podríamos decir que Sócrates es el germen que asoma, Platón la espléndida flor y Aristóteles el fruto maduro de la filosofía griega en el punto culminante de su desarrollo histórico.

Parece que sólo hay un fenómeno que no encaja bien en esta clasificación, amenazando con enturbiar la transparencia de la marcha histórica: aquellos ensayos imperfectos para continuar la filosofía socrática que se hicieron en las escuelas megárica, cínica y cirenaica. Esas escuelas no nos muestran un verdadero progreso esencial del conocimiento filosófico, pues la filosofía, que en principio aspira ya en Sócrates a un conocimiento objetivo, que sólo puede obtenerse en un sistema del saber, se mantiene en ellas en forma de subjetiva formación de pensamiento y carácter; mas, por otra parte, no debe tenérselas por desprovistas de importancia, puesto que no sólo sirvieron luego de punto de partida del estoicismo, epicureísmo y escepticismo, sino que por su parte suscitaron también más de una investigación científica, con lo cual ejercieron un influjo innegable sobre Platón y Aristóteles. El mismo caso se repite también en otras partes, y ya en nuestro mismo período en la Academia antigua y en la escuela peripatética, que de igual modo no intervienen autónomamente en el desarrollo de la filosofía, sin que por eso pueda prescindirse de su historia. De todos esos fenómenos puede decirse lo mismo: su principal importancia estriba, no en haber descubierto nuevos caminos y puntos de vista, sino en haber conservado anteriores formas de cultura para la concepción de la época, quizás también mejorándolas o ampliándolas en detalle, con lo cual conservaron para la conciencia filosófica total la diversidad sin la cual los sistemas posteriores no habrían podido asimilar las conquistas de los anteriores. Precisamente en las escuelas socráticas menores se muestra esto de modo característico en el hecho de que todas ellas hayan surgido de una combinación de doctrinas socráticas con presocráticas, posible solamente a base de una interpretación limitada de las primeras.

Pero aunque en la época posterior haya muchas tendencias científicas que exteriormente siguen una marcha paralela, nunca son sino pocas las que poseen energía vital propia; las demás son sólo una propagación tradicional de puntos de vista anteriores y no pueden tenerse en cuenta para determinar el caracter filosófico peculiar de una época: de ahí que la historiografía sólo deba mencionarlas en posición subordinada. Es lo que puede decirse también de los socráticos imperfectos. Sus doctrinas no muestran una continuación sistemática, sino sólo concepciones unilaterales de la filosofía socrática, que se adhieren a ésta de modo análogo a como la Academia antigua se adhiere a Platón y la escuela peripatética a Aristóteles.

II

LOS SOFISTAS

1. CAUSAS DEL NACIMIENTO DE LA SOFÍSTICA

Hasta mediados del siglo V, la filosofía estuvo limitada a los pequeños sectores que el amor a la ciencia congregaba en algunas ciudades alrededor de los autores y representantes de las teorías físicas. La investigación científica había dedicado todavía poca atención a la vida práctica, la necesidad de una enseñanza teórica era sentida sólo por lo menos, y aún no se había acometido desde ningún lado la tarea de hacer de la ciencia un patrimonio común y fundar también en la educación científica la actividad moral y política. Ni siquiera el pitagorismo puede considerarse realmente como un ensayo de esta índole, puesto que en parte su influencia educativa se dirigía sólo a los miembros de la Liga pitagórica y en parte su ciencia tampoco tenía la menor relación directa con la vida práctica: la doctrina moral pitagórica, por el contrario, es física. El principio de que la aptitud práctica está condicionada por la cultura científica, era totalmente desconocido en la época arcaica.

Sin embargo, en el curso del siglo V se congregan una serie de causas para modificar ese estado de cosas. El formidable apogeo de Grecia desde las guerras médicas y la victoria de Gelón sobre los cartagineses, tenía que repercutir también en la ciencia de la nación y en sus relaciones con ésta. Aquellos éxitos extraordinarios se habían logrado gracias a un entusiasmo grandioso, a una rara abnegación de todos los individuos; su consecuencia natural fué un orgulloso

sentimiento de la propia dignidad, un juvenil afán de proezas, un apasionado anhelo de libertad, gloria y poder. Las instituciones tradicionales y hábitos de vida resultaban demasiado angostos para el pueblo que se expandía por todos lados; las antiguas formas de organización política no pudieron mantenerse frente al espíritu de la época casi en ninguna parte, salvo en Esparta, y las antiguas costumbres ni siquiera en esa región. Los hombres que se habían jugado la vida por la independencia de su país, no estaban dispuestos a aceptar que se les redujera su participación en la dirección de sus asuntos, y en la mayor parte de las ciudades, sobre todo en las de mayor vibración espiritual, se adueñó del poder una democracia que con el tiempo pudo suprimir sin esfuerzo las pocas trabas legales que aún quedaban. Atenas sobre todo se lanzó por esa senda: la ciudad que por sus hazañas se había colocado en el punto central dominante de la vida nacional griega y que desde la época de Pericles era también la que cada vez más congregaba las fuerzas y aspiraciones científicas. Fruto de eso fué un progreso de increíble rapidez en todos los sectores, una viva emulación, una gozosa tensión de todas las energías que desatadas por la libertad fueron encauzadas por la gran inteligencia de un Pericles que supo enderezarlas a los más elevados fines, y así esa ciudad, en el curso de una generación, llegó a un nivel de bienestar y poder, de gloria y cultura, como no ha conocido otro la historia. Con la cultura tenían que crecer también las exigencias formuladas a los individuos, y los medios de educación tradicionales ya no bastaban para las nuevas circunstancias. Hasta entonces la enseñanza se había limitado a la música y gimnasia, además de algunas habilidades elementales; todo lo demás se confiaba a la práctica desordenada de la vida y al influjo personal de allegados y conciudadanos. Sólo por ese procedimiento se aprendía también el arte de gobernar y la habilidad oratoria indispensable para el hombre público. Bien es verdad que ese procedimiento había proporcionado los resultados más brillantes. De la escuela de la experiencia práctica salieron los más grandes héroes y gobernantes, y en las obras de los poetas, de un Epicarmo y Píndaro, de un Simónides y Baquílides, de un Esquilio y Sófocles, se había consignado en la forma más perfecta

un acervo de sabiduría de la vida y de observación de los hombres, de principios morales puros y de profundas ideas religiosas, que a todos aprovechaban. Pero precisamente porque se había llegado tan lejos, se sentía la necesidad de ir más lejos aún. Cuando se había difundido generalmente una superior cultura intelectual y en materia de gusto, que podía obtenerse por los métodos tradicionales, el que quería distinguirse tenía que buscar algo nuevo: si gracias a una actividad política y a la intervención en toda clase de asuntos, todos estaban habituados a un rápido juicio y a una acción decidida, sólo mediante una preparación especial podía alcanzar el individuo una preponderancia decisiva; si el oído de todos estaba afinado para las bellezas del lenguaje y las sutilezas de la expresión, era preciso tratar el discurso con más arte que hasta entonces, y el valor de esa elocuencia artística tenía que elevarse tanto más cuanto más en las todopoderosas asambleas populares y tribunales populares el éxito dependiera del encanto e impresión momentáneos de los discursos. Por esta razón, aun independientemente de la sofística y más o menos al mismo tiempo que ella, surgió en Sicilia la escuela de oratoria de Córax. Pero las necesidades de la época no sólo exigían una iniciación metódica al arte de la oratoria, sino en general una enseñanza científica en todas aquellas cosas cuyo conocimiento tenía valor para la vida práctica y en particular para la cívica, y si ya un Pericles no desdeñaba nutrir su espíritu de soberano altamente cultivado en el comercio con un Anaxágoras y un Protágoras, los jóvenes habían de prometerse de esa educación científica tantos mayores beneficios cuanto más fácil resultaba para una cabeza despierta descubrir defectos y contradicciones en las ideas corrientes sobre las cosas mediante un moderado entrenamiento dialéctico, y proporcionarse así una conciencia de superioridad aun frente a los hombres prácticos más duchos.

La filosofía no podía satisfacer esta necesidad si persistía en su anterior orientación exclusivamente física; pero ella misma había llegado a un punto en que tenía que modificar su forma. Había partido del estudio del mundo exterior; mas ya Heráclito y Parménides habían encontrado que los sentidos no nos enseñan la verdadera

esencia de las cosas, y todos los pensadores posteriores los habían seguido en este punto. Naturalmente, no por eso desistieron estos filósofos de buscar su tarea genuina en la investigación de la naturaleza esperando averiguar con el entendimiento lo que se esconde a los sentidos. Pero ¿qué derecho tenían a suponerlo así mientras no se hubiera investigado más detenidamente lo característico del pensamiento intelectual y de su objeto a diferencia de la impresión sensorial y la apariencia? Si el pensamiento, lo mismo que la percepción, se dirige a la índole del cuerpo y de las impresiones exteriores, no se comprende por qué haya que atribuir mayor crédito a aquél que a éstas, y todo cuanto partiendo de puntos de vista diferentes habían dicho los anteriores contra los sentidos, puede decirse en general contra la facultad humana del conocimiento. Si no hay otro ser que el corpóreo, las dudas de los eleatas y los principios de Heráclito tienen que aplicarse a todo lo real. Así como aquéllos habían impugnado la realidad de lo plural con las contradicciones que resultarían de su divisibilidad y extensión espacial, así también podía discutirse lo uno con los mismos argumentos, y si Heráclito había dicho que nada hay fijo sino la razón y la ley del universo, con el mismo derecho podía decirse que la ley del mundo tiene que ser tan variable como el fuego en que existe, y nuestro saber tan viariable como las cosas a que se refiere y el alma en que se aloja. En una palabra: el materialismo de la física arcaica encerraba el germen de su propia destrucción. Si sólo hay lo corpóreo, todas las cosas son algo espacialmente extenso y divisible, y todas las representaciones nacen de la acción de las impresiones exteriores sobre el cuerpo-alma, nacen de la apariencia sensible; por consiguiente, si se renuncia a la verdad de la apariencia sensible, para semejante punto de vista se renuncia en general a la verdad y a la realidad; todo se disuelve en una apariencia subjetiva y con la creencia en la cognoscibilidad de las cosas se acaba también el afán de conocerlas.

Así, pues, del mismo modo que la propia física inició una modificación en la dirección del pensamiento, también se le oponía francamente. Y aun sin querer atribuir importancia alguna al hecho de que los físicos más recientes dedicaran al estudio del hombre una

atención mayor en comparación con los anteriores, y a la circunstancia de que Demócrito, coetáneo ya de Sócrates, se ocupara también mucho de cuestiones éticas, es evidente que en todo caso la doctrina del espíritu de Anaxágoras debe considerarse como la más inmediata preparación para la sofística o, mejor dicho, como el más claro indicio de la transformación que precisamente entonces se estaba operando en la cosmovisión de los griegos. Bien es verdad que el "nus" de Anaxágoras no es el espíritu humano propiamente dicho, y cuando decía que el "nus" domina todas las cosas, no quería expresar con eso que el hombre con su pensamiento lo tuviera todo en su poder. Sin embargo, el concepto de espíritu lo había sacado únicamente de la propia conciencia de sí mismo, y aunque principalmente lo tratara sólo como fuerza natural, por su esencia no era diferente del espíritu del hombre. De ahí que cuando lo que Anaxágoras había dicho del espíritu en general fué transferido por otros al espíritu humano, el único dado en nuestra experiencia, ésos no hicieron sino dar un paso más allá por la senda que él había iniciado; se limitaron a reducir el "nus" de Anaxágoras a su fundamento real y eliminaron un postulado que tenía que parecerles insostenible: concedían que el mundo es obra del ente pensante; pero así como aquél se convirtió para ellos en fenómeno subjetivo, también la conciencia creadora del mundo se convirtió en conciencia humana, y el hombre en medida de todas las cosas. La sofística no surgió directamente gracias a esa reflexión: las primeras actuaciones de Protágoras son difícilmente posteriores a la elaboración de la doctrina de Anaxágoras, y de ninguno de los sofistas sabemos que se apoyara en la última. Pero esa doctrina nos muestra una actitud diferente del pensamiento con respecto al mundo exterior; a diferencia de antes, cuando la grandeza de la naturaleza arrebataba al hombre haciéndole olvidarse de sí mismo, ahora descubre en sí mismo una fuerza que, distinta de todo lo corpóreo, ordena y rige al mundo de los cuerpos; el espíritu le parece lo más elevado comparado con la naturaleza, y se aparta de la investigación de ésta para ocuparse de sí mismo.

Naturalmente, era difícil esperar que en seguida se hiciera eso como era debido. A la cultura y esplendor de la época de Pericles

iba asociado un progresivo relajamiento de la antigua disciplina y moralidad. El indisimulado egoísmo de las repúblicas mayores, sus violencias contra las menores, y aun sus éxitos, socavaron la moral pública; las incesantes querellas intestinas dieron excesivamente rienda suelta al odio y afán de venganza, a la avaricia, ambición, y a todas las pasiones; se adquirió el hábito de violar el derecho público primero y luego también el privado, y lo que constituye la maldición de toda política de engrandecimiento se hizo patente aquí también en las ciudades más poderosas, como Atenas, Esparta y Siracusa: la brutalidad con que la república violaba los derechos ajenos, destruyó también en sus propios ciudadanos el respeto al derecho y a la ley, y así como durante algún tiempo los individuos habían cifrado su gloria en la abnegada dedicación a los fines del egoísmo común, ahora empezaron a aplicar el mismo principio del egoismo en dirección opuesta y a sacrificar en aras a su propio provecho el bien de la república. A mayor abundamiento, como la democracia derribó cada vez más completamente todas las trabas legales en la mayoría de las repúblicas, se formaron las más desenfrenadas nociones sobre la soberanía popular y la igualdad civil: se produjo un libertinaje que no respetaba costumbres y el frecuente cambio de las leyes parecía justificar la opinión de que éstas no provenían de intrínseca necesidad, sino solamente del capricho o ventaja del titular eventual del poder. Por último, la cultura progresiva misma tenia que suprimir cada vez más los límites que la moral y la fe religiosa ponían antes al egoísmo. La estimación absoluta de las instituciones nacionales, el postulado ingenuo, tan natural en una fase de cultura tan limitada, de que todo tenía que ser como se estaba acostumbrada a ver en la propia casa, tenía que desaparecer ante un conocimiento más amplio del mundo y de la historia, ante una observación más sagaz de los hombres; para quien se había acostumbrado ya a preguntar por las razones de todas las cosas, la tradición tenía que perder su santidad; quien se consideraba de inteligencia superior a la masa del pueblo, no podía sentirse inclinado a tener por ley inviolable las decisiones de la muchedumbre ignorante. Tampoco la antigua creencia en los dioses podia sostenerse ante el asalto de la ilustración, puesto que los

ritos y asimismo los dioses formaban parte de aquello que un pueblo ve de un modo y otro de otro, y en los antiguos mitos había muchas cosas incompatibles con los conceptos morales depurados y los nuevos descubrimientos hechos. Hasta el arte tenía que contribuir a hacer vacilar la fe. Precisamente las artes plásticas hicieron patente con su gran perfección que los dioses eran obra del espíritu humano, con la cual éste demostraba positivamente que era capaz de crear los ideales divinos a base de sí mismo y de dominarlos libremente. Pero más peligroso había de resultar aún para la moral y religión tradicionales el arte poética, sobre todo el teatro, ese género tan influyente y popular. Todo el efecto del teatro, tanto del cómico como del trágico, se funda en la colisión de deberes y derechos, opiniones e intereses, en la contradicción entre la tradición y la ley natural, entre la fe y las disquisiciones del entendimiento, entre el espíritu de innovación y la predilección por lo antiguo, entre la inteligencia hábil y la llana honestidad, en una palabra: en la dialéctica de las relaciones y deberes morales. Cuanto más completamente se desarrolló esa dialéctica, cuanto más descendió el arte poético desde la sublime contemplación del todo moral a los asuntos de la vida privada, cuanto más buscó su gloria a la manera de Eurípides en la sutil observación y más exacto análisis de los estados de ánimo y móviles, cuanto más también los dioses fueron sometidos a la medida humana y se pusieron al descubierto las debilidades de su semejanza con los hombres, tanto más inevitablemente tenía que contribuir el espectáculo escénico a dar pábulo a la duda moral, a socavar la antigua fe y a poner en circulación, no sólo sentencias puras y sublimes, sino también otras frívolas y peligrosas para las buenas costumbres. ¿Y de qué serviría entonces recomendar la virtud de los antepasados y acusar a los innovadores, como Aristófanes, cuando los mismos que lo hacían habían abandonado igualmente la postura de la época primitiva y con ella lo que para ésta era sagrado, dando rienda suelta a su capricho sin cortapisas de ninguna clase? Toda esa época estaba impregnada de un espíritu de revolución y progreso, y ninguno de los poderes existentes era capaz de ponerle coto.

La filosofía no podía menos que resultar afectada también por

ese espíritu, que tenía ya sus puntos de apoyo esenciales en los sistemas de los físicos. Si Parménides y Heráclito, Empédocles, Anaxágoras y Demócrito concordaban en hacer una distinción entre la naturaleza y la tradición, la verdad y la representación humana, bastaba que esa distinción se aplicara al terreno práctico para llegar a la concepción sofística sobre lo positivo de la moral y la ley; si varios de los mencionados se habían pronunciado con brutal desprecio sobre la torpeza y necedad de los hombres, era fácil que se llegara a la conclusión de que las opiniones y leyes de ese montón de insensatos no podían obligar al inteligente. Y con respecto a la religión, tiempo ha que semejante declaración había sido formulada realmente por la filosofía. Los audaces y certeros ataques de Jenófanes habían asestado a la creencia griega en los dioses un golpe del cual ya no se restableció. Con él coincidía Heráclito en la apasionada impugnación de los poetas teológicos y sus mitos. Aun la escuela mística de los pitagóricos, aun un profeta como Empédocles, se adhirieron a esa idea más pura de Dios, que también se atisba fuera de la filosofía en los versos de un Píndaro, de un Esquilo, de un Sófocles, de un Epicarmo, no pocas veces entre copioso derroche de elementos míticos. A mayor abundamiento, los físicos más serios, como Anaxágoras y Demócrito, adoptan una actitud de absoluta independencia con respecto a la fe de su pueblo: los dioses visibles, el sol y la luna, son para ellos masas inertes, y lo mismo da que se confíe la dirección del universo a una ciega necesidad natural o a un espíritu pensante, que los dioses de la fe popular se supriman totalmente o se transformen en los ídolos de Demócrito: eso no implica gran diferencia para las relaciones con la religión existente.

Pero más importante que todo eso es el carácter total de la filosofía arcaica. Todos los factores que fomentaban el desarrollo de un modo de pensamiento escéptico, tenían que favorecer también a un escepticismo moral; si la verdad en general desaparece para la conciencia a causa de las ilusiones de los sentidos y del fluir de los fenómenos, también debe desaparecer para ella la verdad moral; si el hombre es la medida de todas las cosas, lo es también de lo ordenado y lícito, y si no es de esperar que todas las cosas sean imaginadas del

mismo modo, tampoco puede pedirse que todas sigan una misma ley en su obrar. A ese resultado escéptico sólo era posible oponerse mediante un procedimiento científico que fuera capaz de resolver las contradicciones enlazándolo en apariencia opuesta, distinguiendo lo esencial de lo inesencial y de mostrar en los variables fenómenos y en el obrar arbitrario del hombre las leyes permanentes; por ese camino se salvó Sócrates a sí mismo y salvó a la filosofía de los extravíos de la sofística. Pero precisamente en este punto se carecía de todo precedente. Los anteriores, partiendo de una observación limitada, habían elevado a determinación fundamental tan pronto una como otra de las propiedades de las cosas con exclusión de las demás; aun aquellos que, como Empédocles y los atomistas, trataron de enlazar los principios opuestos de la unidad y pluralidad, del ser y del devenir, no habían ido más allá de una cosmovisión materialista y física, y si bien Anaxágoras sustituyó las causas materiales con el espíritu, tampoco supo concebirlo sino como fuerza natural. Esa unilateralidad de su procedimiento, no sólo incapacitaba a la filosofía arcaica para oponer resistencia a una dialéctica que esgrimiera las representaciones unilaterales unas contra otras haciendo que se disolvieran recíprocamente, sino que a medida que progresara el desarrollo de la reflexión tenía que conducir necesariamente a ella. Si se sostenía la pluralidad del ser, los eleatas mostraban que también todo volvía a ser uno; si se pretendía afirmar su unidad, surgía la reserva (que condujo a los físicos más recientes más allá de la doctrina eleática) de que con la pluralidad había que abandonar también todas las propiedades concretas de las cosas; si se buscaba un inmutable como objeto del saber, Heráclito oponía la experiencia universal del cambio de los fenómenos; si se quería insistir en el hecho de su variación, había que refutar las objeciones de los eleatas contra el devenir y el movimiento; si los ensayos se enderazaban a la investigación científica de la naturaleza, era preciso apartar a la conciencia recién despertada de la superior importancia del espíritu; si se deseaba establecer los deberes morales, no había modo de hallar un punto fijo en el tumulto de opiniones y costumbres, y parecía que la ley natural consistía solamente en la justificación de esa arbitrariedad.

en el dominio del capricho y ventaja subjetivos. Sócrates fué el primero que puso fin a esa oscilación de todas las convicciones científicas y morales, al enseñar cómo había que enfrentar dialécticamente las distintas experiencias entre sí y enlazarlas en los conceptos generales que nos hacen conocer la esencia invariable de las cosas en el cambio de las determinaciones contingentes. La filosofía anterior que desconocía aún ese procedimiento, no podía manejarlo, sus teorías unilaterales se destrozaban mutuamente: la subversión que precisamente entonces se operó en todos los terrenos de la vida nacional griega, afectó también a la ciencia; la filosofía se convirtió en sofística.

2. LOS SOFISTAS CONOCIDOS

Se dice que el primero que se presentó con la denominación y pretensiones de los sofistas fué Protágoras de Abdera. La larga actuación de este personaje abarca casi toda la segunda mitad del siglo V. Nacido hacia el 480 a. de J. C., o quizá aun algo antes, desde la edad de treinta años recorrió las ciudades griegas ofreciendo sus enseñanzas pagadas a todos aquellos que desearan adquirir una aptitud práctica y una cultura espiritual más elevada; y tuvo un éxito tan brillante que la juventud de las clases cultas acudió a él en masa por todas partes colmándolo de honores y obsequios. Como escenario de su actuación se mencionan especialmente, además de la ciudad natal de Protágoras, Sicilia y Magna Grecia, pero sobre todo Atenas, donde buscaron su trato, no sólo Calías, sino también Pericles y Eurípides; pero no puede precisarse cuándo ni cuánto residió en esas distintas regiones. Perseguido como ateo a causa de su obra sobre los dioses, tuvo que abandonar Atenas; murió durante la travesía a Sicilia; su obra fué entregada al fuego por disposición de la república. Por lo demás nada sabemos de su vida, puesto que la afirmación de que era discípulo de Demócrito, a pesar de lo que diga Hermann, resulta apenas menos fabulosa que el dato de Filóstrato que le da por maestros a magos, los mismos que según otros fueron los maestros de Demócrito. De sus obras bastante numerosas sólo hemos conservado unos pocos fragmentos.

Coetáneo de Protágoras, quizá algo mayor que él, fué Gorgias de Leontini. Parece que realmente estuvo relacionado en su juventud con Empédocles, de quien se dice que fué discípulo, y que no sólo lo tuvo como profesor de oratoria, sino que además se adhirió durante algún tiempo a sus hipótesis físicas, de las cuales utilizó aun una u otra por su cuenta posteriormente cuando su enseñanza se limitaba ya a la retórica. Más dudoso es que fuera maestro suyo en oratoria Tisias. Por el contrario, su obra sobre la naturaleza lo muestra tan familiarizado con la dialéctica de Zenón que tienen mucho en su favor la suposición de que estuvo relacionado personalmente con él y que por su influencia se apartó de la física, y como tampoco logró adherirse a la metafísica de Parménides, se orientó hacia el escepticismo. En el año 427 a. de J. C. se presentó en Atenas al frente de una embajada para pedir auxilio contra los siracusanos. Muy enaltecido ya en su patria como orador y maestro de elocuencia, cautivó a los atenienses con su oratoria ornada y florida y si es cierto el dato de que Tucídides y otros escritores importantes de esta época y de la subsiguiente imitaron su manera, tuvo una influencia de elevada importancia sobre la prosa ática y aun sobre la poesía. Al cabo de más o menos tiempo después de su primera visita parece que Gorgias se instaló con carácter permanente en la Grecia propiamente dicha recorriendo como sofista las ciudades griegas y ganando así mucho dinero. En la última época de su vida lo encontramos en Larisa (Tesalia), donde parece haber fallecido después de haber pasado una vejez larga y vigorosa. Entre las obras que de él se mencionan sólo una es de contenido filosófico; sobre la autenticidad de las dos declamaciones conservadas que ostentan su nombre las opiniones andan divididas.

Entre los discípulos de Protágoras y Gorgias se menciona a Pródico; pero es probable que lo único cierto de esa versión sea que pudo serlo por la época en que vivió. Ciudadano de Julis, ciudad de la pequeña isla de Ceos famosa por la pureza de costumbres de sus moradores, conciudadano de los poetas Simónides y Baquílides, parece que ya en su ciudad natal se presentó como profesor de virtud; pero tampoco él pudo tener una actuación más importante sino en la

próxima Atenas, bajo cuya dominación estaba Ceos, como quiera que se interprete la versión de que hizo allí frecuentes viajes por causa de asuntos públicos. No es totalmente seguro, aunque en todo caso creíble, que visitara otras ciudades. Como todos los sofistas, exigía honorarios por sus enseñanzas; del prestigio que conquistó dan fe, además de otras manifestaciones de los antiguos, los importantes nombres que figuran entre sus discípulos y conocidos. Es sabido que hasta Sócrates aprovechó y recomendó sus enseñanzas, sin que por eso ni él ni Platón adoptaran con respecto a él otra actitud que con respecto a otros sofistas como Protágoras o Gorgias. Nada más se sabe de la vida de Pródico. Sólo testigos posteriores y poco fidedignos presentan su carácter como licencioso y codicioso. De sus obras sólo se han conservado noticias incompletas y algunas imitaciones.

Hipias de Elis parece haber sido aproximadamente de la misma edad que Pródico. Como tenían por costumbre los sofistas, recorrió también las ciudades griegas para ganar fama y dinero con sus discursos solemnes y disertaciones docentes, y en particular vino a menudo a Atenas, donde asimismo se hizo con un grupo de admiradores. Famoso aun entre los sofistas por su vanidad, aspiraba sobre todo a tener fama de vasto saber, y del acervo de sus diversos conocimientos siempre sabía sacar algo nuevo para instrucción y solaz de sus oyentes y de acuerdo con el gusto de éstos, y sin duda que la misma polimatía superficial era característica también de su actividad como escritor.

De los demás sofistas conocidos cabe mencionar a Trasímaco de Calcedonia, coetáneo de Sócrates, y no poco eminente como profesor de elocuencia, aunque Platón lo describa en términos desfavorables a causa de su fanfarronería, apasionamiento, codicia y brutal egoísmo de sus principios; además, a Eutidemo y Dionisodoro, a quienes Platón haciendo derroches de humorismo presenta como esgrimistas erísticos que sólo en su vejez se dedicaron a la dialéctica y al propio tiempo se presentaron como maestros de virtud, cuando antes sólo habían dado clases de ciencias de la guerra y de elocuencia forense; a Polo de Agrigento, discípulo de Gorgias, aunque él, lo mismo que su maestro en sus años posteriores, se limitó a la enseñanza de la

retórica; a los oradores Licofrón, Protarco y Alcidamas, pertenecientes asimismo a la escuela de Gorgias; a Jeníades de Corinto, cuyas tesis recuerdan sobre todo a Protágoras; a Antimero, discípulo de Protágoras; al maestro de virtud y retórico Eueno de Paros; a Antifón, sofista de la época socrática, que no debe confundirse con el famoso orador. Critias, el conocido caudillo de los oligarcas atenienses y Calicles tienen que incluirse entre los representantes de la cultura sofística, aunque ambos distaban mucho de presentarse como sofistas, es decir como maestros profesionales y pagados, y aunque el platónico Calicles, colocándose en el punto de vista del político práctico, se manifestara en términos sumamente despectivos sobre la inutilidad de los teóricos. En cambio, en los proyectos políticos del famoso arquitecto milesio Hipodamo no se nota lo característico de la concepción sofística del derecho y de la república, aunque el carácter poligráfico de las actividades literarias de ese personaje recuerde la manera de los sofistas. Mas bien podría relacionarse quizá con la sofística la teoría comunista del calcedonio Faleas; por lo menos se adapta perfectamente al espíritu de la innovación sofística y podía deducirse fácilmente de la tesis de que el derecho vigente es contrario a naturaleza; pero es demasiado poco lo que de él sabemos para que podamos juzgar de sus relaciones personales con los sofistas. De Diágoras ya hemos indicado que no tenemos derecho a suponer una fundamentación filosófica de su ateísmo, y algo semejante ocurre con los retóricos contemporáneos de la sofística siempre que su arte no se enlace con ella mediante una determinada concepción ética o gnoseológica.

Poco después de principios del siglo IV comienza la sofística a perder cada vez más su importancia, aunque el nombre de sofista siguiera aplicándose a los maestros de elocuencia y en general a todos aquellos que daban enseñanzas científicas por retribución. Platón, que en sus primeros diálogos discute constantemente con los sofistas, sólo en circunstancias muy especiales los menciona en los posteriores; Aristóteles alude a algunas tesis sofistas de modo análogo a como lo hace con hipótesis de los físicos: como algo perteneciente al pasado, y sólo se ocupa constantemente de aquella erística que los sofistas

fueron los primeros en emplear, aunque no la monopolizaron. Pudo conservarse tanto más fácilmente cuanto que aun una de las escuelas socráticas, la de los megáricos, se lanzó pronto por su senda tan decididamente que en algunos de ellos resulta dudoso si hay que incluirlos entre los sofistas o entre los megáricos. De representantes notables de los sofistas anteriores no se conserva nada posterior a la época de Polo y Trasímaco.

3. CARÁCTER GENERAL DE LA SOFÍSTICA

Platón se queja ya de la dificultad de determinar la esencia de los sofistas. Para nosotros, esta dificultad estriba principalmente en que la sofística no consiste en postulados fijos que sean aceptados por igual por todos sus adeptos, sino en un modo de pensamiento y método científicos que a pesar de la innegable semejanza de familia entre sus distintas ramas, no excluye una diferencia de puntos de partida y resultados. Sus propios coetáneos designan en general con el nombre de sofista al sabio, pero más concretamente al que practica la sabiduría como profesión y medio lucrativo, a quien, no satisfecho con la libre comunicación a conocidos y conciudadanos, convierte en verdadero negocio la enseñanza a otros y camina de ciudad en ciudad para ofrecer a cambio de una retribución su enseñanza a cualquiera que la desee. Por su extensión, esa enseñanza podía abarcar todo cuanto entre los griegos comprendía el ambiguo concepto de sabiduría, y por consiguiente su tarea podía interpretarse de modo muy diferente: mientras sofistas como Protágoras y Pródico, Eutidemo y Eueno se jactaban de cultivar en sus discípulos el entendimiento y el carácter, las virtudes domésticas y cívicas, Gorgias se burla de esa promesa para limitarse por su parte a la enseñanza de la retórica; mientras Hipias se complace en adornarse con conocimientos de toda índole, con un saber arqueológico y físico, Protágoras, como maestro del arte política, se siente muy por encima de esa erudición de gabinete; mas también en ésa cabía incluir muchas cosas: los hermanos Eutidemo y Dionisiodoro, por ejemplo, combinaban la doctrina de la virtud con disertaciones sobre

estrategia y hoplomaquia, y también de Protágoras se refiere que trató en particular de la lucha y de las demás artes, indicando las tretas con que en ellas cabía enfrentarse con los profesionales. De ahí que corresponda a la terminología de la época el hecho de que Isócrates, en su discurso contra los sofistas, reúna bajo esa denominación a los erísticos maestros de virtud y a los profesores de elocuencia, mientras que un adversario suyo se lo aplica también a él a causa de sus estudiados discursos escritos. Se llama sofista a todo maestro pagado en aquellas artes que se incluían en la cultura superior. Por consiguiente, esa denominación se aplica principalmente al objeto y condiciones extrínsecas de la enseñanza, sin prejuzgar en sí acerca de su valor y carácter científico, antes bien deja abierta la posibilidad de que el maestro sofista enseñe tanto la auténtica ciencia y moralidad como la contraria. Fueron Platón y Aristóteles los primeros que acotaron el concepto de sofística dentro de límites más reducidos, distinguiéndola de la retórica como erística dialéctica y de la filosofía como seudosaber proveniente de sentimientos equivocados. Según Platón, el sofista es un cazador que presentándose como supuesto maestro de virtud trata de cazar a jóvenes ricos, es un comerciante, un mesonero, un tendero que negocia con conocimientos, un traficante que gana dinero con la erística, un personaje a quien sin duda puede confundirse con un filósofo, pero a quien se honraría demasiado si se le atribuyera la elevada profesión de purificar a los hombres con el arte de la palabra y liberarlos de presunciones de sabiduría; la sofística es un arte de engaño, consiste en darse la apariencia de saber sin un verdadero conocimiento de lo bueno y justo y con conciencia de esa deficiencia, y en saber enredar a otros en contradicciones en el diálogo; por consiguiente, no es en realidad un arte, sino un seudo arte adulador, una caricatura de la verdadera política, que no tiene que ver con ésta más que el arte del adornarse con la gimnasia, y sólo se distingue de la falsa retórica como el establecimiento de principios se distingue de su aplicación. De modo análogo presenta también Aristóteles la sofística como una ciencia que se limita a lo inesencial, como seudosabiduría, o mejor dicho: como el arte de ganar dinero con la mera apariencia

de sabiduría. Pero esas descripciones son notoriamente en parte demasiado angostas, en parte demasiado amplias, para informarnos de modo fidedigno sobre lo característico del fenómeno que nos ocupa. Lo primero porque de antemano incluyen como atributo esencial en el concepto de sofística la nota de lo equivocado y no-verdadero; lo segundo porque no consideran a la sofística en su determinación histórica, como fué en una época determinada, sino como categoría general. Lo último puede decirse con mayor razón aún de lo concerniente a la terminología anterior. El concepto de enseñanza pública de la sabiduría nada prejuzga sobre el contenido y espíritu de esa enseñanza, y en sí es igualmente secundario que esa enseñanza se diera o no a cambio de retribución; sin embargo, fijándonos en las circunstancias en que se presentaron los sofistas, y la anterior moral y tipo de educación de su pueblo, esos rasgos resultan apropiados ya para informarnos acerca de la peculiaridad y significación de esa clase de pensadores.

El modo como hasta entonces se habían educado e instruído los griegos consistía en que, si bien para determinadas artes y habilidades, como la escritura, el cálculo, la música y la gimnasia, se acudiera a maestros especializados, en cambio cada cual recibía su cultura general y educación gracias al trato con allegados y conocidos y mediante la práctica de la vida pública. Bien es verdad que se dió el caso de que algunos adolescentes se adhirieran a un personaje de especial prestigio para que los iniciara en los negocios, o que maestros de música o de cualquier otra arte adquirieran a veces una mayor influencia personal y política; mas en ninguno de ambos casos se trata de una verdadera enseñanza, de una iniciación a la actividad práctica partiendo de ciertas reglas de arte, sino siempre solamente de aquel influjo que a base de las relaciones personales había de producirse espontáneamente en el ánimo de los que necesitaban formarse. Hasta entonces no era esencialmente diferente lo que había ocurrido con la ciencia. Aunque es de suponer que los pitagóricos no fueron los únicos de los físicos presocráticos que confiaran la comunicación y cultivo de la ciencia a una comunidad semejante a las posteriores escuelas filosóficas, en forma de asocia-

ción de tipo más abierto o más cerrado, esa comunicación permaneció siempre limitada al grupo más estrecho de los miembros de la asociación, supeditándose a las relaciones de amistad personal con el fundador o director de la asociación. El hecho de que un Protágoras y sus sucesores se apartaran de esa tradición y abrieran el acceso a sus enseñanzas a todos los que las desearan, revela en dos sentidos una diferente apreciación de la ciencia y de la enseñanza científica: por una parte, se declara que esa enseñanza es indispensable para todo el que quiera distinguirse en la vida activa y que la anterior capacitación para el discurso y la acción, adquirida por ejercicio práctico, es insuficiente porque se requiere la teoría: el conocimiento de reglas generales. Por otra parte, en cambio, la ciencia hasta donde de ella se ocupaban los sofistas, se limitaba en lo esencial a esa finalidad práctica: aquello en que se busca su valor e importancia es, no el conocimiento como tal, sino sencillamente su utilidad como medio auxiliar para el obrar. Por consiguiente, la sofística se halla en la "línea divisoria entre la filosofía y la política": la práctica necesita apoyarse en la teoría, ilustrarse acerca de sus fines y medios, mas la teoría tampoco pretende ser más que ese medio auxiliar para la práctica: esa ciencia, de acuerdo ya con la finalidad general que persigue, es una filosofía utilitaria para ilustrarse y nada más.

Sólo partiendo de estas bases puede juzgarse acertadamente la tan debatida cuestión de la enseñanza remunerada de los sofistas. Mientras la comunicación de conocimientos y concepciones científicos siguió la misma línea que las demás relaciones culturales entre amigos, no cabía hablar de remuneración de la enseñanza filosófica: la dedicación a la filosofía, lo mismo que su enseñanza, era asunto de libre inclinación aun por parte de aquellos que a ella se consagraban por entero. Sócrates, Platón y Aristóteles las veían aún a través de ese prisma y, en consecuencia, combatieron enérgicamente la idea de que se retribuyera la enseñanza de la filosofía porque lo consideraban crasa indignidad. A juicio del Sócrates jenofóntico, la sabiduría, como el amor, sólo puede concederse por don libre, no debe venderse. Quien enseña un arte a otro —dice Platón— puede aceptar

por eso una retribución, puesto que no pretende hacer justo y virtuoso a su discípulo; pero quien promete hacer mejor a otro, tiene que confiar en su gratitud y en consecuencia no debe pedir dinero. No de otro modo se manifiesta también Aristóteles. Las relaciones del maestro con el discípulo no son para él cuestión de negocio, sino una relación moral de amistad fundada en la estima, y los méritos del maestro no pueden pagarse con dinero, sino sólo con una gratitud de tipo análogo a la que sentimos hacia los padres y hacia los dioses. Desde ese punto de vista se comprende perfectamente que sobre la enseñanza remunerada de los sofistas se pronunciaran juicios ásperos por boca de filósofos como Platón y Aristóteles; pero tiene razón Grote cuando considera que tales juicios son inusitados e injustos cuando se repiten aún en la actualidad, en una época en que toda la enseñanza suele estar a cargo de profesores remunerados y pagados —quienes, precisamente por esta sola razón hubiesen sido incluídos en Grecia entre los sofistas— y que no corresponde considerar hombres de baja mentalidad, egoístas y codiciosos a los profesores del siglo V a. de J. C. por la mera circunstancia de que exigieran una retribución por sus enseñanzas. Cuando se siente la necesidad de una enseñanza científica en vastas proporciones y se forma en consecuencia una clase aparte de maestros profesionales, siempre se plantea también la necesidad de que esos profesores puedan obtener su sustento en base al trabajo al cual dedican su tiempo y energía. Tampoco en Grecia era posible sustraerse a esa necesidad natural. Un Sócrates, con su grandiosa carencia de necesidades, un Platón y un Aristóteles, con la concepción ideal de esas cosas, favorecida en ellos por su bienestar personal y fomentada además por el prejuicio helénico contra toda actividad lucrativa, esos hombres podían indignarse ante la idea de cualquier remuneración de su actividad docente; la gran masa podía reprochar a los sofistas sus ganancias, que sin duda se imaginaba mucho mayores de lo que eran, tanto más cuanto que en este caso a la aversión general de los incultos contra el trabajo espiritual, cuyos esfuerzos y valor ignoran, se asociaba la hostilidad de los nativos hacia los extranjeros, de los demócratas contra los maestros de los pudientes, de los amantes de lo antiguo contra los innova-

dores; sin embargo, en realidad, como con razón se ha hecho observar, los sofistas no tenían por qué dar gratuitamente sus enseñanzas, sobre todo en repúblicas extranjeras, y costearse los gastos de su manutención y de sus viajes, y, por otra parte, tampoco las costumbres griegas consideraban en modo alguno indigno el pago de bienes espirituales: se pagaba a pintores, músicos y poetas, médicos y retóricos, gimnasiarcas y maestros de toda clase; hasta los vencedores olímpicos recibían de sus repúblicas lo mismo recompensas monetarias que premios de honor, o bien los recaudaban por su cuenta exhibiendo sus laureles. Ni siquiera desde el punto de vista ideal en que se colocan Platón y Sócrates puede condenarse sin más ni más la remuneración de la enseñanza filosófica, puesto que no es necesario que esa remuneración enturbie la actividad científica del maestro o su actitud moral con respecto al alumno, del mismo modo que en casos análogos, por ejemplo, el amor de la mujer al marido no sufre menoscabo por el hecho de que la ley obligue a éste a mantenerla, ni la gratitud del curado hacia su médico a causa de los honorarios de éste, ni la de los hijos hacia los padres por la circunstancia de que éstos estén obligados a mantenerlos y educarlos. El hecho de que los sofistas exigieran una remuneración de sus discípulos y oyentes, sólo podía redundar en desdoro suyo si sus pretensiones hubiesen sido desmedidas y, en general, si en el ejercicio de su profesión se hubiesen mostrado codiciosos e incorrectos, y eso sólo puede afirmarse de una parte de esos hombres. Por todo lo que sabemos, ya en la Antigüedad circulaban versiones exageradas sobre la remuneración que exigían y las riquezas que habían adquirido; en cambio, Isócrates asegura que ninguno de ellos llegó a tener una fortuna importante y que sus ingresos no rebasaban una medida discreta, y aunque algunos de los sofistas, sobre todo de los que vinieron luego, merecieran el reproche de egoísmo y codicia, cabe preguntar si es lícito aplicar a un Protágoras y a un Gorgias el juicio que de la sofística se formaron a base de los sofistas de su época unos hombres para quienes de antemano resultaba oprobiosa e indigna toda remuneración de la enseñanza filosófica. Por lo menos el primero de ambos se muestra absolutamente decente frente a

sus discípulos cuando deja a su arbitrio que en caso de duda fijen ellos mismos la remuneración, y el propio Aristóteles indica que en este aspecto existía una diferencia entre los fundadores de la enseñanza sofística y sus continuadores posteriores. No tenemos derecho a acusar de bajo afán de lucro a los sofistas en general y en particular a los de la generación antigua, si se aprecian sin prejuicios las circunstancias en que actuaron y las noticias que de ellos tenemos.

Pero aunque, por consiguiente, hemos de pedir disculpas a esos hombres, o por lo menos a algunos de ellos, y precisamente a los más importantes, por un prejuicio que durante más de dos mil años perjudicó sobre todo a su buen nombre, hay dos circunstancias que no pueden negarse. En primer lugar, la implantación de una remuneración por la enseñanza científica en esa época, cualquiera que sea el juicio moral que merezca, constituye en todo caso la prueba del cambio de opinión (a que hemos aludido ya) sobre el valor e importancia del conocimiento científico, un indicio de que en vez de la investigación pura que se satisface en el conocimiento de lo real, ya sólo se busca, se aprecia y se considera asequible un saber que pueda utilizarse como medio auxiliar para otros fines y que consiste menos en la formación general del espíritu que en la adquisición de aptitudes prácticas especiales. Los sofistas pretenden comunicar los peculiares recursos de la elocuencia, la astucia en la vida, el tratamiento de los hombres, y las perspectivas de los beneficios que de ahí podían sacarse, de la posesión de los secretos del oficio políticos y retóricos, es sobre todo lo que les hizo aparecer como guías indispensables a los ojos de la juventud de su época. Pero la experiencia enseña, además, que dadas las circunstancias de entonces era cosa sumamente peligrosa que la enseñanza superior y la preparación para la vida pública estuviera exclusivamente en manos de unos maestros que para sostenerse necesitaban ser pagados por sus discípulos. Dado el modo de ser de los hombres, resulta inevitable que en esas condiciones la actividad científica se supedite a las necesidades y deseos de aquellos que buscan la enseñanza y que están en condiciones de pagarla. Y ésos darán valor sobre todo a las ventajas que se prometan de ella para sus fines personales, y

sólo serán en número reducidísimo quienes vean más allá de lo más inmediato y comprendan la utilidad de estudios cuya aplicabilidad práctica no salte directamente a la vista. Para que en esas circunstancias la ciencia en conjunto no descendiera a mera técnica y, de prolongarse mucho ese estado de cosas, no se limitara cada vez más a proporcionar lo más rápidamente posible, sin esfuerzos y complacientemente a la masa de los hombres aquellos conocimientos y aptitudes de las cuales éstos esperaban provecho, era necesario, por lo tanto, que un pueblo estuviera dotado en grado verdaderamente insólito —en todo caso mucho mayor de lo que ocurría en la Grecia de entonces— de la comprensión del valor de la investigación pura y autónoma. Las circunstancias en que se dió la enseñanza sofística entrañaban un gran peligro para la solidez de la investigación y la seriedad de la intención científica, y ese peligro aumentaba todavía por el hecho de que los sofistas, sin domicilio fijo y sin intervención en el gobierno de la república, carecieran de aquella base que para su vida moral y el lado moral de su actividad proporciona al hombre su posición cívica. En realidad, en nada se modificaba eso por el hecho de que fueran las circunstancias mismas las que condujeran a ese resultado. Es absolutamente cierto: para los ciudadanos de talento y cultos de las pequeñas repúblicas, los viajes y las disertaciones públicas eran en aquella época el único medio para que sus méritos fueran reconocidos y tuvieran influencia, y los discursos olímpicos de un Gorgias y un Hipias no eran en sí más censurables que los de un Herodoto; y también es cierto que sólo pagando la enseñanza resultó posible que la actividad docente se pusiera al alcance de todos los capacitados y que se concentraran en un solo lugar los talentos más diversos; pero no por eso se eliminan los efectos que semejante estado de cosas había de producir. Si de por sí se encerraba ya en la sofística una limitación del interés científico a lo provechoso y prácticamente utilizable, esa unilateralidad tenía que acentuarse aún de modo importante a causa de la situación de dependencia en que los maestros sofistas se hallaban con respecto al gusto y deseos de sus oyentes, y cuanto más escaso era el contenido científico (y pronto también el ético) de la enseñanza

sofista, tanto menos podía evitarse que con bastante rapidez degenerara realmente en mero medio para la adquisición de dinero y honores.

Ahora bien, si ese retroceso de la investigación científica .pura presupone de por sí un estado de ánimo escéptico, en ese sentido se declararon también de modo expreso los sofistas más importantes, y los demás hicieron patente (por lo menos mediante todo su modo de proceder) que se apartaban de la filosofía anterior porque no consideraban posible en modo alguno un conocimiento científico de las cosas. Pero cuando el hombre renuncia al conocimiento, sólo le queda para satisfacerse la entrega a la actividad o al goce; al pensamiento que ha perdido su objeto, se le plantea así la tarea de producirlo de sí, su autocertidumbre se torna entonces tensión en sí mismo, en deber-ser, su saber se torna querer. De ahí que toda la filosofía sofística de la vida se funde en la duda sobre la verdad del saber. Mas precisamente con ello se le hacía imposible una actitud científica y moral firme: o bien tiene que acomodarse a las opiniones tradicionales, o bien llegar a la conclusión de que una ley moral de validez universal es tan imposible como una verdad universalmente reconocida. Por consiguiente, no podrá tener la pretensión de instruir a los hombres sobre los fines y objetivos de su actividad ni de dictarles preceptos morales, sino que su enseñanza se limitará a los medios gracias a los cuales puedan lograrse los fines del individuo, cualesquiera que éstos sean. Pero para el griego, todos esos medios se resumen en el arte del discurso. De ahí que, frente a la gnoseología y moral negativas de los sofistas, la retórica, como técnica práctica general, constituya la parte positiva. Pero precisamente con ello abandona también el terreno que interesa a la historia de la filosofía.

Pasemos revista más concretamente a esos distintos aspectos del fenómeno que nos ocupa.

4. LA GNOSEOLOGÍA SOFÍSTICA Y LA ERÍSTICA

Ya en los filósofos anteriores se encuentran a menudo quejas sobre lo limitado del saber humano, y desde Heráclito y Parménides se reconoce desde los puntos de vista más opuestos la inseguridad de la percepción sensorial. Pero fué la sofística la que primero transformó esos gérmenes en escepticismo general. Para la fundamentación científica de esa duda, sus autores tomaban como punto de partida en parte la doctrina de Heráclito, en parte la eleática; el hecho de que partiendo de esos postulados opuestos llegaran a los mismos resultados, puede considerarse por una parte como justa consecuencia dialéctica mediante la cual se suprimen aquellos postulados unilaterales; pero al propio tiempo es característico de la sofística que no le interese una determinada concepción de la naturaleza de las cosas o del saber, sino solamente la supresión de las investigaciones objetivas de filosofía natural.

Protágoras apoya su escepticismo en la doctrina de Heráclito. Ciertamente, dista mucho de ser un verdadero adepto de esa filosofía en toda su extensión y en su significación originaria: un escéptico como él no podía suscribir lo que había postulado Heráclito sobre el fuego primigenio, sobre las fases de su transformación y, en general, sobre la índole objetiva de las cosas. Pero impugnó a fondo la doctrina de los eleatas de la unidad de todas las cosas, y de la física de Heráclito se fijó por lo menos en las proposiciones generales de la mutación de todas las cosas y de la marcha contraria de los movimientos para aprovecharlas para su finalidad. En Platón se hace la siguiente disquisición para fundar los principios escépticos de Protágoras: todo está en constante movimiento, pero ese movimiento no es de una sola clase, sino que hay innumerables movimientos, aunque todos ellos pueden reducirse a dos clases, pues consisten en parte en un obrar, en parte en un sufrir. Sólo gracias a su obrar o sufrir adquieren las cosas ciertas propiedades, y como el obrar y el sufrir son propios de cada una de ellas solamente en relación con las demás con las cuales se junta mediante el movi-

miento, no debería atribuirse a ninguna cosa como tal ninguna cualidad o determinación, sino que sólo por el hecho de que las cosas se muevan unas hacia otras, se mezclen entre sí y se influyan recíprocamente, se convierten en algo determinado; por consiguiente, no puede decirse que sean algo, ni siquiera que sean, sino solamente que devienen, y que devienen algo determinado. Por la confluencia de las dos clases de movimientos nacen nuestras representaciones de las cosas. Cuando un objeto se pone en contacto con nuestro órgano sensorial, de suerte que en ese contacto él se comporta activamente y en cambio el órgano pasivamente, se produce en éste una determinada impresión sensible y el objeto aparece provisto de determinadas propiedades. Pero ambos sólo en ese contacto y durante ese contacto: así como el ojo no ve cuando no está en contacto con ningún color, tampoco el objeto es de color cuando ningún ojo lo ve. Por consiguiente, nada es ni deviene de por sí lo que es y deviene, sino siempre solamente para el sujeto que lo percibe; pero a éste, naturalmente, el objeto se le presentará de modo diferente según sea su índole; para cada cual las cosas son sólo como se le aparecen, y se le aparecen tal como tienen que aparecérsele según el estado en que él se encuentre, y éste es precisamente el sentido de la proposición: el hombre es la medida de todas las cosas, de lo que es: para su ser, de lo que no es: para su no-ser; con lo cual se pretende decir que no hay una verdad objetiva, sino sólo una apariencia subjetiva de verdad, no un saber de validez universal, sino sólo un opinar.

Aunque se han suscitado dudas contra el crédito que merezca esta exposición, yo creo que se confirma, procediendo a una investigación sin prejuicios, en todos los elementos que pretenden reproducir la doctrina propia de los sofistas. Bien es verdad que de la proposición de que el hombre es la medida de todas las cosas, han sostenido investigadores modernos que en ella no se entiende por hombre al hombre individual, sino "al hombre como tal", que con ello sólo se querría decir que las cosas se nos presentan tal como tienen que presentársenos de acuerdo con las condiciones y con el modo de ser de la naturaleza humana, de suerte que el fenomena-

lismo de Protágoras coincidiría en su resultado de conjunto con el de Kant. Pero todos los informadores antiguos que tratan nuestra cuestión, interpretan la proposición de Protágoras en el mismo sentido que Platón. Ahora bien, es siempre una empresa muy arriesgada cuando se pregunta por el sentido de una frase cuyas palabras permiten interpretaciones distintas, pero ignorándose el contexto en que figuraban, el contradecir la opinión de aquellos que no sólo tuvieron a la vista esa frase misma, sino además todos los comentarios que sirvieron para su fundamentación y explicación. Pero esa empresa resultará totalmente vana cuando disponemos de toda una serie de aserciones concordes e independientes entre sí de esta índole, y cuando estas aserciones provienen de testigos tan clásicos como son en este caso Platón, Aristóteles, Demócrito y la fuente de Sexto Empírico. Aunque sólo tuviéramos el testimonio de Platón, resultaría difícil creer que hubiera entendido tan torpemente un principio conocido de todos, que seguramente estaba concretamente fundamentado en la obra de Protágoras y precisamente por eso también explicado, y que invocando repetidas veces sus propias declaraciones, hubiese atribuído indebidamente a sus palabras un sentido que no les correspondiera. Por añadidura, de los fundamentos en que Protágoras apoyaba su tesis, Platón nos comunica también lo suficiente para que podamos reconocer que su explicación es correcta. De ahí que no sea posible suponer que Platón atribuyera un sentido erróneo a la frase de Protágoras. Pero con él concuerda también Aristóteles; y contra la suposición formulada de que al hacerlo así se limita a seguir el precedente de su maestro sin conocer personalmente la obra de Protágoras, hay que objetar que se carece de toda prueba para considerar probable que semejante modo de proceder, tan a la ligera, pudiera haber sido seguido por un filósofo que aventaja a todos sus predecesores en su afán de investigar lo histórico y en conocimientos históricos y que fundó la historia de la filosofía. Pero tampoco Demócrito debió entender a Protágoras de modo diferente a como lo interpretó Platón, puesto que ya se le opone la misma objeción que éste en el *Teeteto* 171 A: que es imposible que sean verdaderas todas las representaciones, puesto que entonces deberían serlo

también la de aquéllos que impugnan la tesis de Protágoras, y esa es la consecuencia que se desprende sólo interpretando que Protágoras había afirmado que para todo individuo es verdadero lo que le parece tal. Por último, el hecho de que también Sexto exponga exactamente como Platón el punto de vista de Protágoras en un capítulo que innegablemente proviene de una fuente experta, no desfavorable al sofista y que no se limita a Platón para el conocimiento de su doctrina, es una razón de tanto mayor peso para dar crédito a esos testimonios concordes, puesto que no se les opone ninguna improbabilidad intrínseca ni una sola declaración de un autor antiguo.

Con mucha mayor razón se ha puesto en duda que Protágoras fundara ya su escepticismo del mismo modo, y lo hubiese puesto con la física de Heráclito, en la misma relación que vemos en el *Teeteto* de Platón. En efecto, éste mismo da a entender claramente que la teoría mediante la cual él hace comentar y fundamentar la conocida frase del sofista, no se hallaba aún en la obra de Protágoras, sino que pertenece a posteriores adeptos del mismo, y tengo que convenir en que la hipótesis de que entre éstos hay que pensar sobre todo en Aristipo, tiene mucho en su favor. El hecho de que esas disquisiciones gnoseológicas sobre la tesis de Protágoras se enlacen con el giro de que se limitan a exponer más exactamente su verdadero sentido, obliga en todo caso a ver en eso solamente un expediente de que se sirvió Platón para poner en boca de su maestro la crítica de una teoría que sólo después de su muerte se había formulado. Pero precisamente considerando que es un contemporáneo aquel cuya doctrina expone aquí Platón, cabe suponer que no se expondría sin necesidad al reproche de que lo convertía erróneamente en discípulo de Protágoras, sino que Aristipo lo fué realmente como su compatriota Teodoro; por consiguiente, si la gnoseología de Aristipo tomó como punto de partida la doctrina de Heráclito del fluir de todas las cosas, esa vinculación estaba facilitada precisamente por Protágoras. Y las huellas de la influencia de Heráclito se notan aún en lo poco que se nos refiere después de separar la doctrina de Protágoras sobre el conocimiento humano, más elaborada y es de suponer que es obra de Aristipo, puesto que si

la idea dominante de esa doctrina estriba en la proposición de que las cosas son para cada cual lo que a él le parecen, mas no poseen en sí ninguna de las propiedades que creemos percibir en ellas, es difícil suponer que fuera solamente la diversidad y no también el cambio de fenómenos lo que condujo al sofista a esa opinión, que se hubiera limitado a hacer observar que las cosas parecen diferentes a personas diferentes y que, en cambio, le hubiese pasado por alto que aparecen diferentes en momentos diferentes, a pesar de que esto es mucho más fácil de observar. Pero nadie había aludido a ese cambio más insistentemente que Heráclito, y éste había formulado también lo que Protágoras afirma tan categóricamente en relación con su doctrina de la relatividad de todo saber: que lo mismo que es bueno para un ser puede ser malo para otro. Por consiguiente, aunque la vinculación de Protágoras con Heráclito no pueda demostrarse con testimonios suficientes exceptuando la exposición platónica, lo probable es que hubiera realmente tal vinculación y que Protágoras recibiera de Heráclito un impulso decisivo para desarrollar su doctrina de la subjetividad y relatividad de nuestras representaciones de las cosas. Pero con la influencia de Heráclito habrá concurrido en este caso la del sistema atomista, cuyo fundador había proclamado ya, probablemente en la ciudad natal de nuestro sofista, que las cosas no son en sí de la índole que se ofrece a nuestra contemplación.

Gorgias funda un escepticismo de mayores alcances aún apoyándose en la dialéctica de Zenón. En su obra de la naturaleza o de lo no-existente trató de demostrar tres proposiciones: 1º nada existe; 2º si algo existe, es incognoscible; 3º aunque sea cognoscible, no puede comunicarse por medio del discurso. La demostración de la primera proposición se apoya totalmente en las suposiciones de los eleatas. Si algo fuera —dice Gorgias— tendría que ser un existente o un no-existente, o ambas cosas a la vez. Pero A) un no-existente no puede ser, pues nada puede ser y no-ser, y lo no-existente, por una parte, no debería ser a título de no-existente, y, por otra, debería ser al mismo tiempo porque es un no-existente; además, como lo existente y lo no-existente son opuestos, no puede atribuirse el ser

al último sin negárselo al primero, y al ser no puede negársele el ser. Pero tampoco es posible B) que lo que es sea un existente, puesto que lo existente debería haber empezado a existir o no, ser uno o plural. a) Pero no puede no haber empezado a existir, pues lo que no empezó a existir —dice Gorgias de acuerdo con Meliso— no tiene principio, y lo que no tiene principio es infinito. Mas lo infinito no está en ninguna parte, puesto que ni puede estar en otro, pues entonces no sería infinito, ni en sí mismo, puesto que lo abarcador es diferente de lo abarcado. Y lo que no está en ninguna parte, no existe. Por consiguiente, si lo existente no empezó a existir, no existe. Por otra parte, suponiendo que empezara a existir, tendría que haberlo hecho desde lo existente o desde lo no-existente; pero de lo existente nada puede devenir, puesto que si el ser deviniera otra cosa, ya no sería ser; pero tampoco pudo provenir de lo no-existente, puesto que si lo no-existente no existe, vale el principio de que de la nada nada sale, y si existe, son de aplicación todas las razones que hacen imposible al devenir desde un existente. b) Tampoco lo existente puede ser uno o plural. No puede ser uno, puesto que lo que realmente es uno, no puede tener magnitud corpórea, y lo que no tiene magnitud corpórea no es nada. Pero tampoco puede ser plural, puesto que toda pluralidad es una suma de unidades, y si no hay unidad tampoco hay pluralidad. c) Si añadimos, además, que lo existente tampoco podría moverse porque todo movimiento sería una mutación y como tal el devenir de un no-existente, y, además porque toda división es una anulación del ser, es evidente que lo existente es tan inconcebible como lo no-existente. C) Y si lo que se pretende que es, no es un existente ni un no-existente, tampoco puede ser ambas cosas a la vez y así queda demostrada la primera proposición del sofista —asi lo cree él— de que nada existe.

Más sencillas resultan las demostraciones de las otras dos proposiciones. Aunque existiera algo, seria incognoscible puesto que lo existente no es algo pensado, ni lo pensado un existente, ya que de lo contrario todo cuanto alguien piensa tendria que existir también realmente, y así no sería posible ninguna representación errónea.

Y si lo existente no es algo pensado, no se piensa ni se conoce; por lo tanto, es incognoscible. Pero aunque fuera cognoscible no podría comunicarse por medio de palabras, puesto que ¿cómo podrían producirse mediante meros sonidos las ideas de las cosas cuando, por el contrario, son las palabras las que provienen de las ideas? Además, ¿cómo es posible que quien oye unas palabras piense lo mismo que quien las profiere, puesto que una misma cosa no puede estar en diferentes? O aunque lo mismo estuviera en diferentes ¿no tendría que parecerles distinto por el hecho de que estén en lugares diferentes y sean personas diferentes? Todas esas razones son en parte genuinamente sofísticas, pero al propio tiempo, en particular con motivo de la tercera proposición, afectan a dificultades reales, y el conjunto podía valer en todo caso en esa época, por una fundamentación no desdeñable de la duda acerca de la posibilidad del saber.

De los demás sofistas no parece que ninguno procurara justificar tan detenidamente el escepticismo, por lo menos no se sabe de ninguno de ellos. Tanto más general era el acuerdo sobre el resultado en que el escepticismo de Protágoras se enlazaba con el de Gorgias: la negación de una verdad objetiva, si bien era en los menos en quienes esa opinión se apoyaba en una gnoseología elaborada, no por eso se explotaron con menos ahinco las razones de duda que se debían a un Protágoras y a un Gorgias, a un Heráclito y a un Zenón. Parece que mereció especial aplauso la observación que, siguiendo el precedente de Zenón, formulara quizá por vez primera Gorgias de que lo uno no puede ser plural al propio tiempo y de que, por lo tanto, era ilícita toda unión de un predicado con un sujeto. Con las proposiciones de Protágoras sobre la relatividad de nuestras representaciones se enlaza el aserto de Jeníades de que todas las opiniones de los hombres son erróneas, y si el mismo pensador, en contradicción con un postulado admitido tácitamente por los físicos desde el principio y expresamente desde Parménides, pretendía que el nacer era un devenir de la nada y el perecer una pura aniquilación, es posible que a ello lo indujera la doctrina de Heráclito del fluir de todas las cosas; pero quizá lo postulaba también de modo

puramente hipotético para mostrar que un nacer y perecer eran tan inconcebibles como el devenir de la nada y el convertirse en nada. Otros, como Eutidemo, involucraban también sin duda lo eleático con lo heraclítico; en efecto, ese sofista afirmaba por una parte, en el sentido de Protágoras, que siempre y al mismo tiempo todo conviene igualmente a todo y, por otra parte, infería de proposiciones de Parménides la consecuencia de que no es posible equivocarse y predicar nada erróneo, y que por esta razón tampoco es posible contradecirse puesto que lo no-existente no puede imaginarse ni formularse. Pero el mismo aserto hallamos también en otras ocasiones, en parte enlazado con el escepticismo de Heráclito y Protágoras, siendo de suponer en consecuencia que observaciones de índole diversa y con puntos de vista diferentes fueron utilizadas sin estricta consecuencia para justificar la aversión hacia las investigaciones científicas y la mentalidad escéptica de la época.

La aplicación práctica de ese escepticismo es la erística. Si ninguna suposición es verdadera en sí y para todos, sino que todas lo son solamente para aquellos a quienes les parecen verdaderas, a todo aserto cabe oponerle con el mismo derecho cualquier otro, y no hay proposición alguna cuya contraria no sea exactamente tan verdadera. Es un principio que ya Protágoras había inferido de su gnoseología, y si bien no se nos dice que otros lo formularan asimismo con esa universalidad, su modo de proceder era constantemente de tal índole que lo presuponía. Salvo las disquisiciones escépticas que acabamos de examinar, de ninguno de los sofistas conocemos investigaciones científicas serias. Bien es verdad que algunos de ellos procuraron también tener fama de erudición. En sus conferencias, Hipias trataba también, entre otros temas, la época primitiva de su nación, la leyenda de los héroes, las fundaciones de ciudades, etc., y parece que contrajo un mérito positivo con su catálogo de los vencedores olímpicos; además, le gustaba también hacer gala de conocimientos físicos, matemáticos y astronómicos; pero no era de esperar precisamente de él que llevara a cabo una investigación a fondo a la búsqueda de lo objetivo, y aun cuando Antifón tocó también temas físicos en sus dos libros *De la verdad*, su ensayo sobre la cuadra-

tura del círculo hace suponer que sus conocimientos positivos serían muy escasos. Lo que en este aspecto se refiere de él, en parte está tomado de otros y en parte queda por debajo del nivel alcanzado a la sazón por la ciencia de la naturaleza. En ambos libros se ofrece una polihistoria superficial explotada con vistas a fines epidícticos, no pensando en una investigación a fondo. Protágoras, no sólo se abstenía personalmente de dar enseñanzas científicas, sino que en Platón se burla además de Hipias, y por Aristóteles sabemos que, fiel a su postura escéptica, atacaba la geometría con la observación de que la verdadera forma de las cosas jamás coincide exactamente con sus figuras; por consiguiente, si escribió sobre la matemática, debió ser en el sentido de impugnar su seguridad científica, admitiendo sólo dentro de reducidos límites su aplicación práctica. Gorgias había utilizado en ocasiones algunas suposiciones físicas, pero su escepticismo debió disuadirle asimismo de dedicarse a investigaciones originales en ese sector; en todo caso nadie pretende que las hiciera. Nada de carácter científico sabemos de sofistas como Pródico, Trasímaco y otros conocidos. El hecho de que, por otra parte, el procedimiento dialéctico de los sofistas y algunas de sus proposiciones se utilicen en una obra de medicina o de ciencia natural, aunque demuestre que ejercieron un influjo en sus contemporáneos, no autoriza en cambio a inferir que los representantes filosóficos de la sofística se ocuparan de la medicina o de la física en investigaciones originales. Lo que subsiste en ellos no es ya el interés objetivo por el conocimiento de las cosas, sino sólo el subjetivo por la actividad de una formal habilidad de pensamiento y discurso, la cual, una vez que se ha renunciado a la convicción positiva propia, no puede imponerse otra tarea que la refutación de las convicciones ajenas. De ahí que la erística se diera a la par de la sofística: después de haberle allanado el camino Zenón, encontramos en Gorgias una argumentación de tipo totalmente erístico; al propio tiempo, Protágoras introduce el arte erístico como tal, para el cual escribió personalmente una iniciación, y en lo sucesivo es tan inseparable de la actuación de los sofistas que los contemporáneos de éstos los califican simplemente de erísticos, y la sofística se define

como el arte de ponerlo todo en duda y de refutar toda aserción. Mas en eso procedían con muy poco método los maestros sofistas. Juntaban tal como se les presentaban los diversos giros de que se servían, sin que ninguno de ellos hiciera la tentativa de elevar a teoría esos recursos técnicos aislados y de regularlos según puntos de vista fijos. No les interesaba llegar a una conciencia científica de su procedimiento, sino solamente la aplicación inmediata a los distintos casos, y así enseñaban rutinariamente a sus discípulos de memoria las cuestiones y sofismas que se presentaban más frecuentemente.

El *Eutidemo* de Platón y la obra aristotélica sobre los sofismas nos ofrecen una imagen gráfica del arte dialéctico de los sofistas tal como éste era en la época posterior, y aunque no debemos olvidar que el primero es una sátira ejecutada con libertad poética, mientras que la segunda constituye una teoría general que no necesita limitarse a los sofistas en sentido estricto ni en general a lo históricamente dado, la coincidencia de esas descripciones entre sí y con otras noticias revela que podemos aplicarlas a los sofistas en todos los rasgos esenciales. En todo caso, lo que nos refieren no produce una impresión muy lisonjera. Lo que les interesa a los eríticos no es un resultado verdaderamente científico, sino desconcertar al adversario o interlocutor y envolverlo en dificultades de las cuales no sepa salirse y de suerte que toda contestación que pueda dar se presente como inexacta; no importa si ese resultado se obtiene mediante raciocinios correctos o se arranca subrepticiamente mediante sofismas, si el interlocutor queda refutado real o sólo aparentemente, si él mismo se siente vencido o sólo parece serlo ante los oyentes, si se le reduce a silencio o se lo pone en ridículo. Si la discusión resultara incómoda para el sofista, éste se desvía; se le pide una respuesta y él insiste en preguntar; si se pretende obviar preguntas ambiguas concretando su significado, él requiere que se conteste sí o no; si él piensa que el otro sabe contestar, se prohibe de antemano todo lo que el otro pueda decir; si se le demuestra que incurre en contradicción, se defiende alegando que son cosas tiempo ha descartadas, y cuando no sabe salir del paso de otro modo, apabulla al adversario

con discursos cuya necedad excluye toda réplica. Procura deslumbrar a los tímidos con aires de jactancia, desbordar a los reflexivos con raciocinios rápidos y desencaminar a los inexpertos llevándolos a afirmaciones chocantes y expresiones inhábiles. Asertos formulados sólo en un aspecto determinado y con un alcance limitado, se toman como absolutos; lo que vale del sujeto, se transfiere al predicado; de analogías superficiales se sacan las conclusiones más audaces. Se razona diciendo, por ejemplo, que es imposible aprender nada porque lo que ya se sabe ya no puede aprenderse, y aquello de que nada se sabe, no puede buscarse; el inteligente nada aprende porque ya sabe el asunto, y el no inteligente porque no lo comprende; se sostiene que quien sabe algo lo sabe todo, pues el que sabe no es un ignorante, y quien comunica su saber a otro, tiene que perderlo por ello a su vez; verdadero y falso es lo mismo, puesto que la misma proposición es verdadera si las cosas ocurren de un modo y falsa si ocurren de otro; quien es padre o hermano de alguien, lo es de cualquiera, pues el padre no puede ser no-padre y el hermano no-hermano; si A no es B, y B es un hombre, A no es un hombre; lo que es en un lugar y no es en otro, es y no es al mismo tiempo, lo que es más pesado que algo y más ligero que otra cosa, es al propio tiempo contradictorio; si el etíope es negro no puede ser blanco, ni tampoco blancos sus dientes; si ayer yo estaba sentado ahí y hoy ya no lo estoy, es igualmente verdadero y no verdadero que yo esté sentado ahí; si un frasco de medicamento es bueno para el enfermo, mejor lo será todo un odre; se formulan preguntas como la del llamado enmascarado y se inventan casos difíciles como el juramento de jurar en falso y otros por el estilo. Pero la mina más abundante de recursos sofísticos son las ambigüedades del lenguaje, y cuanto menos les importara a los sofistas el verdadero conocimiento, cuanto menos al propio tiempo fuera lo que en aquella época se había hecho para la determinación gramatical de formas de palabras y frases y para la distinción lógica de las diferentes categorías, tanto más a sus anchas podía moverse el ingenio en ese vasto campo, sobre todo en un pueblo como el griego tan versado en el discurso y tan acostumbrado a juegos de palabras y logogrifos. Expresiones ambi-

guas son empleadas en un sentido en la primera frase y en otro en la segunda; lo que sólo unido da un sentido justo, se separa, lo que debería separarse se une; la desigualdad del lenguaje en el uso de formas verbales se aprovecha para pequeñas chanzas, etc., etc. En esas cosas los sofistas no conocen medida ni fin. Por el contrario, cuanto más violento es el absurdo, cuanto más risible la afirmación, cuanto más embrollada la absurdez en que se ve envuelto el interlocutor, tanto más divertido es el juego, tanto mayor la gloria del espadachín dialéctico y tanto más resonante la ovación de los oyentes. Bien es verdad que de los grandes sofistas de la primera generación podemos suponer con seguridad, fundándonos ya en las descripciones platónicas, que todavía no habían degenerado a ese bajo nivel de bufonería y de regocijo pueril en chistes necios; mas así ocurrió ya, según todo lo que sabemos, con sus discípulos más inmediatos, y ellos mismos echaron por lo menos los cimientos de semejante degeneración, puesto que indiscutiblemente fueron los primeros autores de esa erística. Y una vez que se ha penetrado por la abrupta pendiente de una dialéctica a la cual no le interesa la verdad real sino sólo el dar rienda suelta a una superioridad personal, ya no es posible detenerse a voluntad, sino que el ánimo polémico y la vanidad aprovecharán todas sus ventajas, y tendrá en su favor el derecho de su principio hasta que éste sea refutado a su vez por otro superior. Las aberraciones erísticas de la sofística son, pues, tan poco casuales como en la época posterior el formulismo de mal gusto de la escolástica, y aunque no cabe la menor duda de que tenemos que hacer una distinción entre las bufonadas de un Dionisodoro y la erística de un Protágoras, no debemos perder de vista nunca que aquéllas proceden de ésta en línea directa.

5. LAS OPINIONES DE LOS SOFISTAS SOBRE LA VIRTUD Y EL DERECHO, EL ESTADO Y LA RELIGIÓN. LA RETÓRICA SOFÍSTICA

Lo que acabamos de hacer observar es también de aplicación a la ética sofística. Los fundadores de la sofística no formularon todavía la concepción de la vida que correspondía a su postura cien-

tífica, en arte de ningún modo, en parte por lo menos de modo menos brutal que sus continuadores; pero sembraron los gérmenes de los cuales había de nacer con necesidad histórica. Por consiguiente, aunque haya que hacer una distinción entre los comienzos de la ética sofística y su desarrollo ulterior, no podemos olvidar que entre aquéllos y éste hay una conexión y que todos parten de premisas comunes.

Los sofistas pretendían ser maestros de virtud, y consideraban precisamente que eso era su misión propia porque no creían en el conocimiento científico de las cosas ni les interesaba. Parece que los antiguos sofistas tomaron al principio el concepto de virtud en el mismo sentido y con la misma imprecisión que eran corrientes entre sus compatriotas de la época. Bajo ese nombre reunían todo cuanto según la concepción griega hacía capaz a un hombre, es decir, por una parte, todas las habilidades de utilidad práctica, con inclusión de la destreza corporal, pero en particular todo cuanto tiene valor para la vida doméstica y cívica, y, por otra parte, también la capacidad y la integridad de carácter, puesto que de todo lo que sabemos sobre su doctrina moral se desprende que lo último no quedaba excluído y que los maestros sofistas de la primera generación andaban muy lejos de oponerse sistemáticamente a las opiniones morales dominantes. Protágoras promete (en el diálogo platónico) a su discípulo que se tornará mejor cada día que pase con él; se propone hacer de él un buen padre de familia y un ciudadano digno; califica a la virtud de lo más bello; no pretende que todo placer sea un bien, sino sólo el gusto por lo hermoso, y no todo dolor un mal, y en el mito, que en lo esencial Platón tomó seguramente de una obra de Protágoras, expone: los animales tienen sus medios de defensa naturales, los dioses concedieron a los hombres para su protección el sentido de la justicia y el horror a la injusticia; estas propiedades están inculcadas en todos por la naturaleza, y quien careciera de ellas no podría ser tolerado en ninguna comunidad, y precisamente por eso todos tienen un voto en cuestiones políticas y todos participan con sus enseñanzas y advertencias en la educación moral de la juventud. El derecho se presenta aquí como ley natural;

el orador no conoce aún la posterior distinción entre el derecho natural y el positivo. La disposición natural —según dice Protágoras— necesita enseñanza para llegar a su total desarrollo; mas aun ese su objetivo sólo puede alcanzarse cuando vienen en su ayuda la naturaleza y el ejercicio. Bien es verdad que Gorgias rechazaba el nombre y la responsabilidad de maestro de virtud, por lo menos en sus últimos años; mas eso no le impedía hablar de la virtud. Sin embargo, al hacerlo asi, no pretendía determinar en general su esencia, sino que describía en particular en qué consiste la virtud del marido y de la mujer, del anciano y del muchacho, del libre y del esclavo, sin que en eso se alejara de la opinión dominante. Platón no lo acusa de principios inmorales, antes bien lo presenta como renuente a llevar más allá las consecuencias de Calicles. No cabe la menor duda de que tampoco Hipias se puso en contradicción con la costumbre y opinión de su pueblo en aquella disertación en que hace dar a Néstor reglas de vida a Neoptolemo. Se sabe de Pródico que su doctrina de la virtud era muy respetada aun por hombres poco indulgentes con la sofística. Su *Heracles* que tantos elogios le valió, describía el valor y la dicha de la virtud y lo lamentable de una vida muelle vendida al goce de los sentidos. Parece que en una disertación sobre la riqueza expuso que el poseer tomado en sí no es aún un bien, sino que todo depende del uso que se haga de ella; para el licencioso e intemperante es una desdicha que posea medios para satisfacer sus pasiones. Por último, se hace mención de la muerte en un discurso en que describía los males de la vida, ensalzaba la muerte como redentora de esos males y acallaba los temores de la muerte haciendo observar que ésta no afecta a los vivientes ni a los difuntos: a los primeros porque todavía viven, a los últimos porque ya no existen. Bien es verdad que en todo eso no se encuentra gran cosa en punto a ideas nuevas y determinaciones científicas, pero tampoco se ve que los sofistas pongan en duda los principios morales, antes bien Pródico se presenta aquí como panegirista de la antigua costumbre y concepción de la vida, como hombre de la escuela de los sabios prácticos y poetas didácticos, de Hesíodo y Solón, de Simónides y Teognis. Por consiguiente, si se qui-

siera juzgar la moral sofística por la posición de los primeros sofistas frente al modo de pensar de su pueblo, apenas habría motivo para hacer una diferencia entre ellos y los antiguos sabios.

Pero la realidad es muy diferente. Aunque los autores de la sofística no tuvieran conciencia de estar en contradicción con los principios dominantes, toda su postura había de llevarlos a semejante contradicción. La sofística en sí es ya un salirse de la tradición moral anterior, al declarar que su mera existencia es insuficiente. Si hubiera bastado con seguir la costumbre corriente, no se habrían necesitado especiales maestros de virtud, puesto que a base del trato con allegados y conocidos cada cual hubiera sabido lo que tenía que hacer. En cambio, una vez que la virtud se ha convertido en objeto de una enseñanza especial, es difícil pedir o esperar que esa enseñanza se circunscriba a la mera tradición de lo acostumbrado o a comunicar reglas de vida que no afecten a la conducta moral misma, antes bien los maestros de virtud harán lo que también los sofistas hicieron desde el primer momento: investigarán qué es justo e injusto, en qué consiste la virtud, por qué debe preferírscla al vicio, etc. Y de acuerdo con el postulado de la postura sofista, esa pregunta sólo admitía una respuesta consecuente: Si no hay ninguna verdad universalmente válida, tampoco puede haber ninguna ley universalmente válida; si el hombre es en sus nociones la medida de todas las cosas, lo será también en su obrar; si para cada cual es verdadero lo que tal le parece, también será justo y bueno para cada cual lo que se le antoje justo y bueno. Dicho con otras palabras: cada cual tiene el natural derecho a seguir su arbitrio y sus inclinaciones, y si las leyes o costumbres se lo impiden, eso constituye una lesión de ese derecho natural, una coacción que nadie está obligado a aceptar si tiene el poder de infringirla o eludirla.

Y, en efecto, esas conclusiones se sacaron pronto. Aunque no consideremos como prueba lo que en este respecto pone Platón en boca de Protágoras en el *Teeteto*, si se tiene en cuenta que probablemente va más allá de las propias declaraciones de ese sofista aun allí donde parece atenerse a sus propias manifestaciones, puede ponerse en claro que lo mismo que es bueno y provechoso para uno,

es nocivo para otro, es decir que lo bueno es algo relativo, lo mismo que lo verdadero. Consecuencia de esa relatividad es que pueda discutirse a voluntad el pro y el contra en cuestiones sobre lo justo, y si según Platón todos los sofistas prometían dar una guía para eso, no hacían sino seguir el precedente de Protágoras. En efecto, en primer lugar, él había prometido a sus discípulos que les enseñaría el arte de convertir en más fuerte la causa más débil y ayudar a vencer a aquel que por derecho tenía que sucumbir. Esa promesa presupone que la ley jurídica no tiene una validez absoluta; si Protágoras no tenía reparo en proclamarlo abiertamente, eso demuestra cuán poco su reconocimiento de una natural disposición moral le impedía sacar de su gnoseología la consecuencia de que en cuestiones de derecho, como en todo, podía hablarse a voluntad en pro y en contra y que, por consiguiente, no tanto importa que sea derecho cuanto que pueda imponerse como derecho, que aparezca como tal. Así, pues, la repercusión del escepticismo teórico sobre las convicciones morales se hace ya patente en él. Más peligrosa resultó para éstas la distinción y contraposición entre la naturaleza y la tradición, tesis favorita de la ética sofística que en todo caso había sido preparada ya por los físicos, aunque fueron primero los sofistas quienes la trasladaron al sector del derecho y la moral, y entre ellos la encontramos por vez primera y formulada de modo categórico en boca de Hipias. En Jenofonte, ese sofista, a quien sus estudios históricos pudieron sugerir la disparidad de las instituciones y costumbres humanas, impugna la obligatoriedad de las leyes fundándose en que son tan variables y estimando que sólo puede aceptarse como ley natural o divina aquella que en todas partes rige del mismo modo. De modo análogo dice en Platón que la ley, como un tirano, obliga a los hombres a hacer muchas cosas que son contrarias a naturaleza. Esos principios no tardaron en aparecer como artículos de fe generales de los sofistas. Jenofonte presenta al joven Alcibíades, ese amigo de los sofistas, pronunciándose ya tempranamente en el mismo sentido que Hipias, y Aristóteles presenta como uno de los tópicos sofísticos más en boga lo que en Platón sostiene Calicles: que por lo regular la naturaleza y

la tradición están en pugna. Ahora bien, de ahí no se seguiría aún incondicionalmente que los principios morales universales sólo se funden en la tradición, no en la naturaleza, puesto que de por sí esa pugna puede proceder de que la ley positiva se quede a la zaga de las más severas exigencias de la ley natural. Y, en efecto, no faltan totalmente ejemplos en el sentido de que la independencia con respecto a la tradición, que los sofistas reclamaban, los indujera a pronunciarse contra la restricción de los derechos humanos naturales en la sociedad existente. En Platón, Hipias explica que por naturaleza todos se hallan en relación de parientes, allegados y conciudadanos, que su separación se debe a imposición violenta de la ley; mas no sabemos si ese cosmopolitismo lo hizo extensivo también —como en sí es probable— a las relaciones con los bárbaros. Licofrón califica a la nobleza de excelencia imaginaria; Alcidamas indica que el contraste entre libres y esclavos es desconocido en la naturaleza, y otros hasta llegaron a afirmar que la esclavitud debe combatirse sistemáticamente como institución contraria a la naturaleza. Pero se comprende que los ataques contra lo positivo no se limitaran a esos casos. La ley y la tradición habían sido hasta entonces la única autoridad moral; si ya no se aceptaba la validez de esa autoridad, se ponía en entredicho la totalidad de los deberes morales, se declaraba prejuicio la creencia en su inviolabilidad y mientras no se presentara una nueva fundamentación de la vida moral, se permanecía en el resultado negativo de que toda ley moral o jurídica constituye una limitación injusta y antinatural de la libertad humana. Ya Hipias se aproxima bastante a ese principio mediante la aplicación que él hace de su tesis, y otros no tuvieron reparo en proclamarlo francamente. Como dice Calicles en Platón (*Gorg.*, 482 *Ess.*), el derecho natural es única y exclusivamente el derecho del más fuerte, y si las opiniones y leyes dominantes no lo reconocen así, es solamente por causa de la debilidad de la mayoría de los hombres: la masa de los débiles juzgó más ventajoso para ella protegerse del fuerte mediante la igualdad de derechos, pero los temperamentos más vigorosos no se abstendrán por eso de seguir la verdadera ley natural: la de su propia ventaja. En consecuencia, desde

ese punto de vista todas las leyes positivas se presentan solamente como preceptos arbitrarios establecidos en beneficio propio por quienes tienen poder para hacerlo: los gobernantes, como dice Trasímaco, convierten en ley lo que les aprovecha, y el derecho no es sino la ventaja de los que detentan el poder. Sólo los necios y débiles se consideran en consecuencia supeditados a esas leyes, el ilustrado sabe que tienen muy poca importancia: el ideal sofista es el despotismo ilimitado, aunque tuviera que adquirirse con los medios más reprobables, y en Platón vemos que Polo no considera que haya otro más feliz que el rey persa o Arquelao de Macedonia que mediante innumerables felonías y crímenes subió al trono. Por consiguiente, el resultado final es aquí el mismo que en el estudio teórico del mundo: la subjetividad ilimitada, lo mismo el mundo moral que el natural se considera obra del hombre, que con su imaginación produce los fenómenos y con su voluntad las costumbres y leyes, pero que en ninguno de ambos casos está supeditado a la naturaleza ni a la necesidad de las cosas, y si los partidarios más radicales de esa concepción consideraban que los autorizaba a perseguir sus objetivos con todos los medios, aun contra el derecho y la ley, en los menos decididos tenía que provocar por lo menos la subversión de todas las convicciones morales, el completo escepticismo moral.

Ahora bien, los sofistas tenían que incluir también entre los prejuicios y los preceptos arbitrarios muy especialmente a la creencia religiosa de su pueblo. Si no es posible absolutamente saber alguno, doblemente imposible tiene que ser un saber de las recónditas causas de las cosas, y si todas las instituciones y leyes positivas son producto de la arbitrariedad y cálculo humanos, no puede ocurrir otra cosa con la adoración de los dioses, que entre los griegos precisamente formaba parte totalmente del derecho público. Así lo proclamaron sin ambages importantes paladines del modo de pensar sofístico. "De los dioses —declara Protágoras— nada puedo saber: ni que sean ni que no sean"; de Trasímaco se mencionan dudas sobre la providencia divina; por último, Critias sostiene que los hombres vivieron al principio sin ley ni orden, como los animales, habiéndose

dado leyes penales para protegerse contra violencias; pero como éstas sólo podían impedir los crímenes notorios, un hombre sabio dotado de inventiva, con el deseo de impedir injusticias secretas, vino a referir que los dioses poderosos e inmortales ven lo escondido, y para que se les tuviera temor, les asignó como morada el cielo. Como prueba de esa opinión se invocaba seguramente la diferencia entre las religiones; si la creencia en dioses se fundara en la naturaleza —se decía—, todos tendrían que adorar a los mismos dioses; la diferencia de dioses demuestra perfectamente que su adoración sólo proviene de la fantasía y convenios de los hombres. Lo que puede decirse de las instituciones positivas en general, puede decirse también de la religión positiva: siendo diferente en diferentes pueblos, sólo puede tenérsela por algo hecho arbitrariamente. Pródico explicaba naturalmente la génesis de los dioses. Los hombres de los tiempos primitivos —decía— tuvieron por dioses al sol y la luna, a ríos y fuentes, y en general a todo lo que nos reporta ventajas, de modo semejante a como los egipcios adoran al Nilo y se adora al pan en forma de Deméter, al vino como Dionisos, al agua como Poseidón y al fuego como Hefesto. Pero en esa concepción se negaban asimismo los dioses nacionales como tales, puesto que el hecho de que Pródico los mencione a la manera tradicional en su discurso sobre Heracles, no puede demostrar más que su correspondiente utilización en el mito de Protágoras; por otra parte, ningún testimonio corrobora que hiciera la menor diferencia entre los muchos dioses nacionales y el dios único natural o verdadero. También las manifestaciones de Hipias, que en Jenofonte atribuye a los dioses, de acuerdo con la opinión dominante, las leyes no escritas, carecen de importancia, y en el mejor de los casos sólo constituyen una prueba patente de que ese sofista era demasiado inconsecuente para aplicar lógicamente a la adoración de los dioses su opinión sobre las leyes. La sofística en conjunto sólo podía adoptar de modo consecuente con respecto a la religión popular la actitud de hombres como Protágoras y Critias. Si aun las cosas que vemos son para nosotros sólo lo que nosotros queremos que sean, mucho más tiene que decirse eso de las que no vemos: el objeto es también en este caso la mera

réplica del sujeto, el hombre no es la criatura sino el creador de sus dioses.

La retórica de los sofistas se halla con respecto a su concepción ética de la vida en una relación semejante a la que su erística con respecto a su gnoseología. Así como a aquel que niega un saber objetivo, sólo le queda la apariencia del derecho ante otros y el arte de producir esa apariencia. Pero ese arte es la oratoria. En efecto, dadas las circunstancias de entonces, el discurso no sólo era el medio más esencial para adquirir poder e influencia en el Estado, sino que en general es aquello con que se acredita la superioridad del culto sobre el inculto. Por consiguiente, cuando se atribuye a la formación intelectual aquel valor que le atribuían los sofistas y su época, siempre se cultivará también el arte del discurso, y si a esa cultura le falta una fundamentación científica y moral más profunda, no sólo se apreciará exageradamente la importancia de la elocuencia, sino que además ésta se orientará unilateralmente, con olvido de su contenido intrínseco, al éxito del momento y a la forma externa. Y también en este caso ocurrirá inevitablemente lo mismo que cuando se utilizan unilateralmente las formas dialécticas en la erística. La forma que no tiene el apoyo de un contenido que le corresponda, se torna formalismo extrínseco, vacuo y ficticio, y cuanto mayor sea la destreza con que se maneje ese formalismo, tanto más rápidamente tiene que decidirse la decadencia de una cultura que se limita a él.

Mediante estas observaciones se explica la significación y peculiaridad de la retórica sofística. De la mayoría de los sofistas sabemos, y apenas puede ponerse en duda de los demás, que ejercieron y enseñaron este arte en parte estableciendo teorías y reglas generales, en parte modelos para ser imitados o también piezas oratorias para ser usadas directamente, y hasta no pocos de ellos hicieron de la retórica el principal objeto de su enseñanza. Sus propias disertaciones eran piezas oratorias de exhibición; además de los discursos que se traían preparados, se enorgullecían de no quedar perplejos para dar respuestas airosas a todas las preguntas posibles aun sin estar preparados; además de la facundia retórica que les permitía ensanchar

sus exposiciones todo cuanto querían, se jactaban también de poseer el arte de decir su opinión de la manera más lacónica posible; además de sus explicaciones originales, consideraban también parte de su tarea la explicación de los poetas; además de la exposición directa de sus pensamientos, empleaban como adorno de su exposición el revestimiento histórico de aquéllos: el mito; además de lo grande y valioso, juzgaban ingenioso alternar con su elogio también el de lo insignificante, cotidiano y desagradable y rebajar lo grande. Ya Protágoras había considerado que el triunfo más grande de ese arte consistía en ser capaz de convertir en la más fuerte la causa más débil y en exponer como verosímil lo inverosímil; y en un sentido parecido dice Platón de Gorgias que había descubierto que interesa más la apariencia que la verdad y con sus discursos había logrado que lo grande pareciera pequeño y lo pequeño grande. Pero cuanto más indiferente fuera el orador con respecto al contenido, de valor tanto más elevado tenían que ser los medios técnicos auxiliares del lenguaje y de la exposición. De ahí que giren casi exclusivamente en torno a éstos las instrucciones retóricas de los sofistas, como en la misma época sucedía también en la escuela retórica siciliana de Córax y Tisias, aun sin estar vinculada con opiniones filosóficas. De las cuestiones gramaticales y lexicográficas del lenguaje trataron Protágoras y Pródico, con lo cual resultaron ser los primeros fundadores de una investigación lingüística científica entre los griegos. Protágoras fué sin duda alguna el primero que distinguió entre los tres géneros de los substantivos, los tiempos de los verbos y las clases de oraciones; y en general dió el impulso para el uso apropiado del lenguaje. Pródico es famoso por su distinción entre palabras de sentido afín, que contra elevados honorarios enseñaba en una disertación original; la abundancia de ironía que Platón derrama sobre ese descubrimiento induce a suponer que Pródico no dejaba de aplicar con vanidad y a menudo seguramente también en lugar poco apropiado las distinciones y definiciones que él consideraba muy acertadas teniendo en cuenta su finalidad. También Hipias dió reglas para el manejo del lenguaje, pero parece que se circunscribían a la medida de las sílabas y a la eufonía. A juzgar por las palabras que

Platón pone en boca de Protágoras, parece que los discursos de éste eran notables, no sólo porque en ellos predominaban la claridad y naturalidad de la expresión, sino que también se distinguían por una agradable dignidad, una facilidad de expresión y un ligero colorido poético, aunque seguramente no pocas veces eran demasiado extensos. Hasta donde podamos inferir por el relato de Jenofonte, Pródico se servía de un lenguaje selecto, en que se ponía atención en las más sutiles diferencias entre las palabras, pero que en conjunto no era muy vigoroso y no estaba exento de los extravíos que le reprocha Platón. Parece que Hipias tampoco tenía reparos en acudir al ornato en su exposición, por lo menos Platón, en la breve muestra que da de él, lo caracteriza por un excesivo diluvio de palabras y frecuentes metáforas. De un personaje dotado de tantos conocimientos y ufano de la diversidad de su saber, era de esperar que procurara dar encanto especial a sus discursos mediante la variedad sustancial de su contenido; por eso debió estimar en mucho su arte mnemotécnico, sobre todo como medio auxiliar para la exposición oratoria. La máxima gloria y la más importante influencia en el estilo griego corresponden a Gorgias. Chistoso e ingenioso como era, supo trasplantar a la Grecia propiamente dicha la abundante decoración de imágenes y el juego de palabras e ideas de la escuela siciliana con brillantísimo éxito. Pero precisamente en él y en su escuela es donde más claramente se echa de ver también el lado flaco de esa retórica. Aun aquellos que en lo demás no lo juzgan demasiado favorablemente, reconocen la habilidad con que Gorgias sabía adaptar sus disertaciones al objeto y a las circunstancias, alternando la chanza con la seriedad según las necesidades, sabiendo dar a lo conocido un nuevo encanto y atenuar lo chocante de afirmaciones inauditas, el ornato y brillantez que imprimía al discurso mediante giros inesperados y enfáticos, mediante una expresión elevada rayana casi en lo poético, mediante graciosas figuras de dicción, la combinación rítmica de las palabras y la estructuración simétrica de los períodos; pero al propio tiempo, también los jueces de arte posteriores consideran unánimemente que él y sus discípulos rebasaron los límites del buen gusto con la aplicación que

hicieron de esos medios auxiliares. Sus exposiciones estaban recargadas de expresiones insólitas, tropos y metáforas, de pomposos adjetivos y sinónimos, de antítesis alambicadas artificiosamente, de juegos de palabras y homofonías, su estilo se movía con fastidiosa simetría en pequeñas frases ordenadas de dos en dos, los pensamientos no guardaban proporción con el derroche de medios retóricos, y toda la manera pudo producir solamente la impresión de lo florido y seco en el gusto más puro de la época posterior. Trasímaco tomó un camino más acertado. Teofrasto lo elogia por haber sido el primero que empleó un tipo de discurso intermedio animando la aridez del lenguaje corriente con una ornamentación más rica, aunque sin incurrir en las exageraciones de la escuela de Gorgias: también Dionisio reconoce ese mérito a su exposición, y por otras referencias vemos que enriqueció la retórica con bien meditados preceptos sobre el modo de influir en el ánimo y sentimientos de los oyentes, y con estudios sobre la construcción de la frase, la medida silábica y la exposición externa. No obstante, no podemos negar que Platón y Aristóteles tienen razón cuando echan de menos en él la debida profundidad. Lo único que le interesa a él, como a los demás, no es sino la formación técnica del orador, sin pensar en una cimentación más profunda de su arte en la psicología y en la lógica como exigen aquéllos. También en esto permaneció la sofística fiel a su carácter; después de haber destruído la creencia en una verdad objetiva y de haber renunciado a la ciencia interesada en ella, no le queda como objetivo de su enseñanza más que una habilidad formal a la cual no sabe dar una base científica ni una importancia moral más elevada.

6. VALOR E IMPORTANCIA HISTÓRICA DE LA SOFÍSTICA.

Si tratamos de formarnos un juicio general sobre el carácter y posición histórica de los sofistas, tropezamos en primer lugar con el inconveniente de que al principio fueron calificados de sofistas no sólo maestros de distintas especialidades, sino también personajes de muy diferente modo de pensar. ¿Qué nos autoriza pues a entre-

sacar de ese número a algunos y calificarlos exclusivamente de sofistas a diferencia de todos los demás, a hablar de "la sofística" como doctrina o dirección del espíritu determinadas, si no había postulados o métodos aceptados por todos los que se llamaban sofistas? Sabido es que recientemente Grote atribuyó gran importancia a esa objeción. Los sofistas —hace observar— no eran una escuela, sino un estamento en cuyos miembros estaban representadas las opiniones y caracteres más diferentes, y si en la época de la guerra del Peloponeso se hubiese preguntado a un ateniense por el sofista más famoso de su patria, infaliblemente habría mencionado en primer lugar a Sócrates. Sin embargo, lo único que de ahi se deduce principalmente es que el nombre de sofista se emplea en nuestro lenguaje con una significación más restringida de la que le correspondía originariamente, y eso sólo debería considerarse ilícito en el caso de que no pudiera mostrarse peculiaridades comunes que correspondieran a ese nombre en la acepción en que actualmente lo empleamos. Y no ocurre así. Aunque los personajes que solemos calificar de sofistas no estén unidos entre sí por postulados comunes, reconocidos por todos ellos, no puede negarse que su carácter presenta cierta uniformidad, que no sólo se manifiesta en la forma de presentarse como maestros, sino también en la actitud que adoptaban con respecto a la ciencia de su época, en su repudio de la investigación física y en general de toda investigación meramente teórica, en su limitación a las habilidades de utilidad práctica, en el escepticismo a que se adhieren expresamente la mayoría y los más importantes de ellos, en el arte de la disputa, cuyo ejercicio y adiestramiento está probado para la mayoría de ellos, en el tratamiento técnico formal de la retórica, en la crítica libre y explicación naturalista de la creencia en dioses y en las opiniones sobre el derecho y la moral, cuyos gérmenes se encuentran dispersos ya en el escepticismo de Protágoras y Gorgias, aunque sólo después de ellos aparecieron con perfiles más concretos. Y si bien no todos estos rasgos se encuentran en todos los distintos sofistas, parte de ellos se encuentra en cada uno de ellos, y todos ellos se hallan tanto en la misma dirección que, aunque no podamos pasar por alto las diferencias

individuales entre esos personajes, tenemos derecho a considerarlos a todos ellos representantes de la misma forma de cultura.

¿Cómo hay que juzgar, pues, el valor, carácter e importancia histórica de ese fenómeno?

Teniendo en cuenta todo lo chocante y equivocado de que adolece la sofística, cabría sentirse inclinado a adherirse a la opinión que antes estaba totalmente generalizada y que tampoco en los tiempos recientes deja de tener sus defensores: que la sofística no es sino una degeneración y aberración, una deformación de la filosofía en vacua pseudo sabiduría y venal arte de la disputa, nacida de los resortes más bajos y desprovista de toda seriedad científica y de todo sentido de verdad, la inmoralidad y frivolidad sistematizadas. Sin embargo, constituye un innegable progreso de la comprensión histórica el hecho de que en tiempos recientes se haya empezado a abandonar esa noción y, no sólo a eximir a los sofistas de acusaciones injustas, sino además a reconocer que aun aquello en que son realmente simplistas y están equivocados, tiene un fundamento originariamente justificado y constituye un producto natural del desarrollo histórico. Ya el inmenso influjo de esos hombres y la gloria elevada que de algunos de ellos atestiguan aun sus adversarios, deberían hacernos abstener de calificarlos de vacuos charlatanes y vanos pseudo filósofos como otros los habían considerado. En efecto, dígase lo que se quiera de la maldad de una época degenerada que precisamente a causa de su propia falta de contenido y sentimientos reconoció que los sofistas eran su expresión más idónea: quien en cualquier período de la historia, aunque sea el más corrompido, formula el lema de la época y se coloca al frente del movimiento espiritual, acaso podamos considerarlo malo, mas en ningún caso desprovisto de importancia. Mas la época que admiró a los sofistas, en modo alguno era solamente ese período de decadencia y degeneración, sino al propio tiempo el de una cultura elevada y única en su especie, la época de Pericles y Tucídides, de Sófocles y Fidias, de Eurípides y Aristófanes; y no fueron sólo los peores y menos importantes de esa generación quienes buscaran y utilizaran a los portavoces de la sofística, sino grandes de primera categoría. Si esos hombres no hubiesen

podido comunicar más que una engañosa pseudo sabiduría y una retórica vacua, no habrían influído tan poderosamente en su época, ni habrían servido de agentes a esa formidable subversión de los sentimientos y modo de pensar de los griegos: la inteligencia elevada y muy cultivada de un Pericles difícilmente habría disfrutado en su compañía, un Eurípides no los hubiera apreciado, un Tucídides no habría aprendido de ellos, ni un Sócrates les habría enviado discípulos; ni siquiera en los contemporáneos degenerados pero inteligentes de los mencionados, por ejemplo: en Critias y Alcibíades, habrían podido ejercer fácilmente su poder de atracción de modo duradero. Por consiguiente, sea lo que fuere aquello en que se fundara el atractivo de la enseñanza sofística y de las disertaciones de los sofistas, por lo menos tenemos que inferir de ahí que era algo nuevo e importante, por lo menos nuevo e importante para esa época.

En qué consistiera eso concretamente, se desprenderá de lo que antes hemos expuesto. Los sofistas son los ilustrados de su época, los enciclopedistas de Grecia y participan tanto de las virtudes como de los defectos de esa posición. Es cierto que les falta la grandiosa especulación, la seriedad moral, la intención científica genuina sumida en el objeto, que tan a menudo puede admirarse en los filósofos anteriores y posteriores. Todo su modo de presentarse resulta presuntuoso y jactancioso, su vida inestable cambiando continuamente de lugar, su afán de lucro, su búsqueda de alumnos y aplausos, sus mutuas rivalidades, su engreimiento a menudo ridículo, constituyen un notable contraste con la abnegación científica de un Anaxágoras y un Demócrito, con la modesta granedza de Sócrates, con el egregio orgullo de Platón: su duda destruye en sus raíces toda aspiración científica, su erística no tiene otro resultado final que la confusión del interlocutor, su arte oratoria está calculada pensando en la apariencia y lo mismo se pone al servicio de la verdad que de la injusticia, sus opiniones de la ciencia son de bajo nivel, sus principios morales peligrosos. Ni siquiera a los mejores y más importantes representantes del modo de pensar sofístico podemos absolver totalmente de esos defectos: aunque Protágoras y Gorgias no pretendían oponerse a la moral dominante, ambos echaron los cimientos del escepticismo cien-

tífico, de la erística y retórica sofísticas y precisamente con ello también, indirectamente, de la negación de todas las leyes morales de validez universal; aunque Pródico ensalzara la virtud en elocuentes palabras, todo su modo de presentarse es demasiado afín al de Protágoras, Gorgias e Hipias para que podamos sacarlo de la serie de los sofistas y considerar que fuera predecesor de Sócrates en un sentido esencialmente diferente a como lo son también aquéllos. A mayor abundamiento, en otros como Trasímaco, Eutidemo, Dionisodoro y en todo el montón de discípulos e imitadores desprovistos de independencia, vemos cómo se ponen de manifiesto en horripilante desnudez las unilateralidades y exageraciones de la postura sofística. Mas no olvidemos que esos defectos no son en lo principal sino el reverso o degeneración de un anhelo importante y lícito y que, por consiguiente, tanto se ignora la peculiaridad de los sofistas y tanto se es injusto con sus verdaderos méritos cuando se los califica de meros destructores de la antigua concepción griega de la vida, como cuando, como hace Grote, se los trata sencillamente de representantes de ella. La época anterior se limitó en su actitud práctica a la tradición religiosa y moral, en la ciencia al estudio de la naturaleza; tal fué por lo menos su carácter predominante, bien que, como ocurre siempre, en algunos fenómenos aislados asomaran y se prepararan las tendencias posteriores. Ahora se adquiere conciencia de que para el hombre no puede tener valor y validez nada que no se confirme con su convicción personal, que no haya pasado a tener un interés personal para él. En una palabra: se impone el principio de la subjetividad. El hombre pierde el respeto a lo dado como tal, no quiere tener ya por verdadero nada que él no haya examinado, ya no quiere ocuparse de nada que no le reporte ventajas personales, quiere obrar a base de su propia inteligencia, utilizar en provecho suyo todo cuanto se le presenta, ser versado en todo, hablar de todo y negarlo todo. Nace el deseo de tener una cultura general, y la filosofía se pone al servicio de ese deseo. Mas como es la vez primera que se utiliza ese camino, al principio no camina por él con orientación segura: el hombre no ha descubierto aún en sí mismo el punto en que tiene que colocarse para ver el mundo a través del prisma debido y no

perder el equilibrio en su obrar. La ciencia anterior ya no basta para las necesidades espirituales; se encuentra demasiado limitada su extensión e inseguros y contradictorios sus conceptos fundamentales, y no puede negarse el valor de los estudios mediante los cuales los sofistas hacían adquirir conciencia de eso ni debe subestimarse, sobre todo, la importancia del escepticismo de Protágoras para las cuestiones gnoseológicas; pero en vez de completar la física con la ética, se la deja totalmente a un lado, y en vez de buscar un método científico nuevo, se niega la posibilidad del saber. Exactamente lo mismo ocurre en el terreno moral. Se advierte con razón que la verdad de un principio o la obligatoriedad de una ley no se demuestran por el hecho de que rijan positivamente y que la tradición como tal no es una prueba de la necesidad de una cosa; pero entonces, en vez de investigar las causas intrínsecas del deber en la esencia de las actividades morales, se contentan con el resultado negativo, con la invalidez de las leyes existentes, con rechazar las costumbres y opiniones tradicionales, y lo único positivo que esa negación deja subsistir, es el obrar contingente del individuo, no regulado por ley alguna ni por principio universal alguno, la arbitrariedad y la ventaja personal. No es diferente lo que sucede con la actitud que los sofistas adoptaban con respecto a la religión. No puede reprochárseles que pusieran en duda a los dioses de su pueblo considerándolos hechuras del espíritu humano, y tampoco debe considerarse insignificante la importancia histórica de esa duda. El único error estriba en que en este punto tampoco supieron suplir la negación con una afirmación, en que al perderse con ellos la fe en esos dioses, se perdió también la fe en la religión. De ahí que en todo caso la ilustración sofística sea por esencia superficial y simplista, y anticientífica y peligrosa por sus resultados. Mas ni todo lo que para nosotros es trivial lo era también para los contemporáneos de los primeros sofistas, ni podía evitarse, por lo tanto, desde el principio todo aquello que en lo sucesivo se vió por experiencia que era funesto. La sofística es el fruto y el órgano de la revolución más radical que se produjo en el modo de pensar y en la vida espiritual del pueblo griego. Este pueblo se hallaba en los umbrales de una nueva época, se le ofrecía la pers-

pectiva hacia un mundo de libertad y cultura hasta entonces desconocido: ¿puede extrañarnos que se mareara al llegar a las alturas tan rápidamente escaladas, que exagerara el sentimiento de la propia importancia y que todo lo juzgara fenómeno subjetivo porque todo lo vemos reflejado en el espejo de nuestra conciencia? La ciencia anterior había provocado un desconcierto y no se había hallado aún otra nueva; los poderes morales existentes no podían demostrar que estaban justificados y todavía no se había descubierto la ley superior en el interior del hombre; se quería salir de la filosofía natural, de la religión natural y de la moral ingenua, pero lo que iba a ponerse en su lugar era sólo la subjetividad empírica, dependiente de las impresiones exteriores y de los impulsos sensibles. De esta suerte, pretendiendo emanciparse de lo dado, se volvió a caer bajo su dependencia y un anhelo justificado por su tendencia general, a causa de su unilateralidad dió frutos funestos para la ciencia y la vida. Pero esa unilateralidad no podía evitarse, y tampoco es de lamentar en la historia de la filosofía. La fermentación de la época a la cual pertenecen los sofistas, llevó a la superficie muchas materias turbias e impuras, mas el espíritu había de pasar por esa fermentación antes de depurarse en la sabiduría socrática, y así como nosotros los alemanes difícilmente habríamos tenido a un Kant sin el período de la ilustración, tampoco los griegos habrían tenido a un Sócrates y a la filosofía socrática si no hubiese habido la sofística.

Como ya sabemos, la actitud adoptada por los sofistas con respecto a la filosofía anterior es, por una parte, polémica, puesto que no sólo impugnaban sus resultados, sino toda su tendencia, y en general la posibilidad de un conocimiento científico; pero al propio tiempo utilizaban los puntos de apoyo que se les ofrecían en la filosofía anterior, y fundaron su escepticismo en parte en la física de Heráclito, en parte en los argumentos dialécticos de los eleatas. Sin embargo, eso difícilmente justifica que se haga una distinción entre la sofística eleática y la de Protágoras, puesto que el resultado es esencialmente el mismo en Protágoras y en Gorgias: la imposibilidad del saber, y para el lado práctico de la sofística, para la erística, la moral y la retórica, no hay gran diferencia en que ese resultado se

obtenga a base de premisas de Heráclito o de los eleatas. De ahí que la mayoría de los sofistas no tenga mayormente en cuenta esa diferencia de los puntos de partida científicos y se preocupe muy poco del origen de los argumentos escépticos que aprovecha ateniéndose a la utilidad que tengan para ellos en un momento dado. De varios sofistas importantes, como Pródico, Hipias, Trasímaco, resultaría también difícil decir a cuál de ambas clases pertenecen. Y si a ellas se añade aún la atomística como degeneración de la física de Empédocles y Anaxágoras, se puede señalar también que la atomística no figura en absoluto entre las escuelas sofísticas; además, se juzga indebidamente la sofística, y se olvida lo que tiene de nuevo y original, cuando se la trata solamente como degeneración de la filosofía anterior, o aun solamente como degeneración de algunas de sus ramas. Lo mismo puede decirse contra la observación de Ritter de que el pitagorismo posterior es asimismo una especie de sofística. Por último, contra la tesis de Hermann, que distingue entre una sofistica eleática, otra heraclítica y otra abderitana, dando como representante de la primera a Gorgias, de la segunda a Eutidemo y de la tercera a Protágoras, se ofrece la doble reserva de que no sólo la distribución de los sofistas conocidos entre esas tres clases no conduce a ningún resultado claro, sino que la misma clasificación no responde tampoco a la realidad histórica. Por razones de carácter cronológico resulta inadmisible que el escepticismo de Protágoras provenga de las consideraciones con que Demócrito defiende el principio de que nuestras percepciones no nos proporcionan una imagen de la índole objetiva de las cosas; de Leucipo a su vez no sabemos si alegó también esas razones y no se limitó simplemente a aquella proposición que en sí no está más cerca del aserto de Protágoras sobre la subjetividad y la verdad subjetiva de todas nuestras representaciones que de los ataques de Parménides y Heráclito contra el testimonio de los sentidos y que hasta puede ser que le ofreciera menos puntos de apoyo que la doctrina de Heráclito del fluir de todas las cosas, puesto que tan pronto ésta se aplicara a la cuestión gnoseológica más consecuentemente de lo que lo hiciera su autor, no podía evitarse la consecuencia de que las cosas, dado el cambio incesante a que están

expuestas ellas y nosotros mismos, nunca pueden representársenos sino como lo implica nuestro estado momentáneo. Pero Eutidemo no sacó esta consecuencia de modo más puro que Protágoras y no tuvo más reparos que él en traer a colación tesis de Parménides. De ahí que ninguna de esas clasificaciones parezca acertada y suficiente.

Las diferencias intrínsecas entre los distintos sofistas tampoco resultan tan importantes que en ellas pueda fundarse una distinción radical entre escuelas diferentes. Por ejemplo, cuando Wendt clasifica los sofistas en dos grupos: los que se presentaban más bien como oradores, y los que se presentaban más bien como maestros de sabiduría y virtud, por ese "más bien" échase de ver ya lo inseguro de esa base de clasificación, y si intentamos distribuir entre las dos clases los nombres históricamente conocidos, en seguida nos vemos en apuros. Por lo regular, entre los sofistas la enseñanza retórica no estaba separada de la iniciación a la virtud, pues precisamente para ellos era el arte oratoria el instrumento más importante de la capacitación política, y el lado teórico de la sofística, que en el aspecto filosófico es francamente lo más importante, no se tiene en cuenta en esa clasificación. En nada es mejor la clasificación de Petersen: escepticismo subjetivo de Protágoras, escepticismo objetivo de Gorgias, escepticísmo moral de Trasímaco y escepticismo religioso de Critias. Mas lo que en ella se considera peculiar de Trasímaco y Critias, lo comparten con la mayoría de los sofistas, por lo menos con los de época más reciente; pero también Protágoras y Gorgias son afines en sus resultados y en su tendencia general; por último, Hipias y Pródico no encuentran sitio apropiado en esa clasificación. Más de una objeción puede oponerse también a la exposición de Brandis. Éste hace observar que la sofística heraclítica de Protágoras y la eleática de Gorgias se unieron pronto en una escuela numerosa que se ramificó en distintas direcciones. Entre ellas se distinguieron al principio dos clases: los escépticos dialécticos y aquellos cuyos ataques iban dirigidos contra la moralidad y la religión. Entre los primeros incluye Brandis a Eutidemo, Dionisiodoro y Licofrón; entre los segundos, a Critias, Polo, Calicles, Trasímaco y Diágoras. Además se menciona luego a Hipias y Pródico, el primero de los cuales aspiró

a una diversidad de conocimientos reales para su arte oratoria, mientras el último, gracias a sus estudios lingüísticos y a sus disertaciones parenéticas, sembró la semilla para estudios más serios. Pero aunque esa clasificación reconozca acertadamente que la sofística de Protágoras pronto se fusionó con la de Gorgias, la distinción entre el escepticismo dialéctico y el ético no proporciona una buena base de clasificación porque los dos escepticismos se hallan unidos entre sí del modo más íntimo a causa de su naturaleza y uno de ellos no es más que la aplicación directa del otro; de ahí que el hecho de que en detalle no se encuentre siempre juntos, no justifica una diferencia esencial de la tendencia científica. Pero de la mayoría de los sofistas estamos muy poco informados para poder juzgar con seguridad cómo hay que clasificarlos a este respecto, y el propio Brandis no incluye en ninguna de esas dos categorías a Pródico e Hipias. Vitringa presenta a los dos, y además a Protágoras y Gorgias, como los jefes de las cuatro escuelas sofísticas que él supone; pero con su calificación de esas cuatro escuelas: la sensualista de Protágoras, la moral de Pródico, la física de Hipias y la político-retórica de Gorgias, no nos proporciona una imagen totalmente exacta de lo peculiar de esos personajes ni de sus relaciones mutuas, y la historia no nos autoriza a distribuir entre las cuatro escuelas mencionadas a todos los sofistas que conocemos.

Si se hubieran conservado más obras de los sofistas y sus opiniones fueran conocidas de modo más completo, quizás sería posible seguir más concretamente, a pesar de todo, el carácter de las distintas escuelas. Pero las noticias que tenemos al respecto son demasiado escasas, y además parece que realmente es imposible deslindar las distintas escuelas de sofística a causa de su misma naturaleza, porque precisamente la sofística no se propone procurar un saber objetivo, sino sólo una destreza intelectual subjetiva y una habilidad para saber vivir. Esa forma de educación no está ligada a ningún sistema ni principio científico, sino que se distingue precisamente por la facilidad con que de las más dispares teorías entresaca lo que pueda aprovecharse para la finalidad perseguida en cada momento, y por esta razón no se propaga en escuelas cerradas, sino de modo más

libre, por contagio espiritual de diversa índole. De ahí que aun siendo posible que tal sofista llegara a sus conclusiones partiendo de las premisas heraclíticas y tal otro de las eleáticas, que uno cultivara de preferencia la erística y otro la retórica, que uno se limitara a la práctica sofística y otro expusiera también su teoría, que uno se fijara más en las investigaciones éticas y otro en las dialécticas, que tal prefiriera ser llamado retórico y tal otro maestro de virtud o sofista, y aunque en estos aspectos lo peculiar de los primeros maestros sofistas se trasmitiera a sus discípulos, todas esas distinciones son totalmente fluctuantes, y no pueden servir de prueba de una interpretación esencialmente diferente del principio sofístico, sino sólo de una aplicación diferente del mismo de acuerdo con el temperamento e inclinaciones individuales.

Con mayor razón puede separarse la sofística primera de la posterior. Fenómenos como los que Platón dibuja tan magistralmente en el *Eutidemo,* no se distinguen mucho menos de personajes tan importantes como Protágoras y Gorgias, que la virtud de Diógenes con respecto a la de Sócrates; y en general los sofistas posteriores ostentan innegables huellas de degeneración. En particular, los principios morales que con razón provocaron luego tanta repugnancia, son ajenos aun a los maestros sofísticos de la primera época. Sin embargo, no debe olvidarse nunca que la forma posterior de la sofística misma, no era cosa de azar, sino consecuencia inevitable de esa postura y que, en consecuencia, sus indicios precursores empiezan ya en sus representantes más famosos. Cuando, como ocurre aquí, se abandona la creencia en una verdad de validez universal y toda la ciencia se evapora en erística y retórica, todo acaba dependiendo de la arbitrariedad y ventaja del individuo, y hasta la actividad científica, de aspiración a la verdad que se interesa por la cosa en sí, se convierte en medio para satisfacer el egoísmo y la vanidad. Los primeros autores de ese modo de pensar suelen tener aun escrúpulos en sacar de modo puro tales consecuencias, porque en parte su propia educación es todavía de la época anterior; en cambio, aquellos que desde el principio se formaron de acuerdo con la nueva educación, no tenían recuerdo alguno que les impidiera sacarlas, y a cada paso

que dieran por el camino que habían tomado, esas consecuencias habían de ponerse de manifiesto de modo más violento. Mas el simple retorno a la antigua fe y a las antiguas costumbres, tal como lo exige un Aristófanes, ni era posible ni podía satisfacer a hombres que entendían a fondo su época. El camino recto para salir de la sofística solamente Sócrates lo señaló con su intento de buscar en el pensamiento mismo, cuyo poder se había acreditado en aquélla mediante la destrucción de las anteriores convicciones, una base más profunda para la ciencia y la moralidad.

III

SÓCRATES

I. LA PERSONALIDAD DE SÓCRATES

1. SU VIDA

No hay filósofo cuya importancia científica esté más íntimamente vinculada a su personalidad que lo que ocurre con Sócrates, pues aun cuando todo sistema filosófico es principalmente la obra de esa persona determinada, explicándose por consiguiente a base de su peculiar modo de ser, trayectoria de su formación, sus destinos y relaciones, hay otros filósofos en que los frutos de su actividad científica se desprenden más fácilmente del tronco que los sustentara, y cuya doctrina puede ser adoptada sin variación esencial y continuada por otros de personalidad muy diferente. En cambio, eso no es posible del mismo modo con Sócrates. En Sócrates se trata mucho menos de determinados teoremas que en lo esencial pueden ser concebidos del mismo modo por varios que de una determinada dirección de la vida y del pensamiento, del carácter filosófico y del arte de la investigación científica; en una palabra, pues, de algo que no puede comunicarse directamente ni transmitirse sin modificación, sino que sólo cabe continuar de modo libre, en cuanto otros se sientan estimulados a un desarrollo análogo de su peculiar modo de ser. Tanto más ansiosos hemos de estar por enterarnos de datos más concretos acerca de la formación del carácter que tuvo tamaña trascendencia histórica. Pero nos ocurre aquí lo que en tantos otros

casos: sabemos sí lo que Sócrates fué en años más maduros, y cómo actuó, pero de su vida exterior sólo conservamos los perfiles más generales, sobre cuya mitad se cierne profunda oscuridad, y para trazar la historia de toda su formación intelectual y moral tenemos que echar mano de meras conjeturas, pues no disponemos sino de muy pocos datos, y en gran parte inseguros, de autores antiguos. La juventud y primeros años de la edad viril de nuestro filósofo coinciden con la época más brillante de su pueblo. Nacido en los últimos años de las guerras médicas, era contemporáneo más joven de todos los hombres que fueron ornato de la época de Pericles; como ciudadano de Atenas, pudo participar de todos los elementos de cultura que gracias a una actividad espiritual sin par se congregaron en aquel gran centro, y aunque su pobreza y extracción humilde le dificultaron su utilización, en la Atenas de entonces aun el más insignificante de los ciudadanos no estaba excluído de participar en la vida artística de esa ciudad, destinada las más veces a fines públicos, ni del trato con los personajes que ocupaban las más altas posiciones en la vida; precisamente ese libre trato personal facilitaba la difusión de la formación científica de la época mucho más que la tradición académica: sólo después de haber llegado ya Sócrates a la edad viril fundaron los sofistas una enseñanza realmente científica. Mas aun comprendiendo que un hombre de aspiraciones que se hallara en las condiciones de Sócrates no podía dejar de tener diversos estímulos y medios de formarse, y que también él participó del maravilloso apogeo de su ciudad natal, nada exacto sabemos sobre los caminos por los cuales llegó a su posterior grandeza. Podemos suponer que recibió la educación tradicional en gimnasia y música; mas lo que se nos dice de sus maestros en la última, no merece crédito alguno. Se nos dice además que estaba tan adelantado en geometría que no rehuía los problemas más difíciles, y que tampoco le era extraña la astronomía; pero no sabemos si adquirió ya esos conocimientos en su juventud o sólo más adelante, ni tampoco quiénes fueran sus maestros en ellos. En su edad viril lo vemos relacionado más o menos íntimamente con una serie de personajes que con sus estímulos y enseñanzas pudieron influir en él desde

distintos lados: y no cabe la menor duda de que debió mucho a esas relaciones; pero, hablando en propiedad, no puede calificarse de maestros suyos a esos personajes, aunque no pocas veces se los haya denominado así, y por este lado no se proyecta luz alguna sobre la historia de la formación de su juventud. Por último, de sus labios salen manifestaciones que demuestran que en general le eran conocidas las concepciones de Parménides y Heráclito, de los atomistas, de Anaxágoras y quizá también de Empédocles. Mas nada se dice del modo como las aprendió: las versiones sobre las enseñanzas que en sus años mozos recibiera de Anaxágoras y Arquelao, no están suficientemente acreditadas ni resultan de suyo verosímiles, y más inseguro es aún su supuesto comercio con Parménides y Zenón. También es poco lo que se refiere a las obras filosóficas que le eran conocidas, y la tesis de que un conocido pasaje del Fedón platónico (96 Ass.), que pretende que partiendo de la física arcaica y de la filosofía de Anaxágoras llegó a su posterior punto de vista, constituye un relato histórico en lo principal acerca de su desarrollo científico, resulta ya muy improbable por la circunstancia de que en este pasaje se expone la doctrina platónica de las ideas como complemento y consecuencia de la doctrina del "nus". Si, como está reconocido, Sócrates no llegó a sacar esa consecuencia, una descripción que desde el principio se guíe por ella, no puede reproducir fielmente el camino que siguiera su pensamiento; sin mencionar siquiera que no sabemos en absoluto si el propio Platón estaba enterado con alguna mayor exactitud acerca del curso seguido por la formación de su maestro. No cabe duda de que lo primero que aprendió fué el arte de su padre, aunque quizá no lo ejerció nunca por su cuenta y en todo caso lo abandonó pronto. Él reconocía que su superior vocación era trabajar en su propio perfeccionamiento moral y científico y asimismo en el de los demás hombres, y esa convicción era tan viva en él que llegó a adoptar la forma de revelaciones divinas; además se la robusteció un oráculo de Delfos, que, naturalmente, hemos de considerar no como la causa sino como un apoyo exterior de sus aspiraciones de reforma. No es posible determinar de qué modo ni desde cuándo se despertó en él esa aspiración; pero en todo caso

lo más probable es que se desarrollara paulatinamente en él, a medida que aumentaba el conocimiento de la situación científica y moral de su época y que poco después de haber comenzado la guerra del Peloponeso hubiera hallado ya en lo principal su centro de gravedad filosófico.

A esa vocación se entregó en lo sucesivo con total dedicación. Su posición material era muy precaria, su vida doméstica, al lado de una mujer como Jantipa, muy insatisfactoria; mas así como los disgustos de la última no podían perturbar su serenidad filosófica, tampoco las preocupaciones por su economía doméstica habían de causar quebranto a la actividad que él había reconocido como tarea de su vida. Para no distraerse en nada del servicio del dios, descuidaba sus propios asuntos; para ser independiente, pretendía rivalizar con la divinidad en materia de carencia de necesidades; y gracias a un grado inaudito de fortalecimiento y sobriedad llegó realmente al extremo de poder jactarse de vivir con menos penas y más agradablemente que cualquier otro. De ahí que le fuera posible dedicar todas sus energías a otros sin que por ello reclamara ni aceptara retribución, y esa actividad lo encadenó a su ciudad natal de tal modo que casi nunca salió de sus límites ni siquiera de sus puertas. Tampoco se sentía llamado a intervenir en los asuntos políticos: no sólo porque consideraba imposible acreditarse como político en la Atenas de entonces sin atentar a sus propios principios, mientras que a su vez tampoco podía decidirse a rebajarse a satisfacer las exigencias de la masa adulada, sino sobre todo porque consideraba que su misión peculiar era otra. Quien como él estuviera convencido de que la preocupación por el perfeccionamiento de sí mismo debía tener preferencia sobre la preocupación por los asuntos públicos, y de que sólo un exacto conocimiento de sí mismo unido a un saber sólido y muy variado capacitaba para la actuación pública, tenía que considerar que la influencia educativa sobre el individuo era tarea mucho más apremiante que una influencia sobre el conjunto, la cual, sin aquélla habría tenido que ser totalmente infructuosa; debia creer que servía mejor a su patria preparándole gobernantes competentes que pretendiendo desempeñar él mismo el papel de es-

tadista; quien por su disposición natural, su personalidad, su modo de pensar y su carácter se sentía inducido tan decididamente al comercio con otros con propósitos de educación moral y de fomento de la ciencia, en sí y de por sí ya no podía sentirse cómodo en otra actividad. De ahí que nunca hiciera el menor intento para salir de la posición propia de un hombre particular; como guerrero cumplió en varias campañas sus deberes para con la república con la máxima intrepidez y perseverancia; como ciudadano, se opuso sin intimidarse y con firmeza, asumiendo todo peligro, contra las exigencias injustas lo mismo del pueblo enfurecido que de los oligarcas; pero no quiso intervenir en la dirección de la cosa pública. Sin embargo, tampoco quiso presentarse como maestro público a la manera de los sofistas; no sólo no aceptaba pago alguno, sino que tampoco daba una enseñanza formal; no quería enseñar, sino aprender junto a otros, no pretendía imponerles sus convicciones, sino examinar las que ellos tenían, ni poner en circulación la verdad acabada como si fuera una moneda acuñada, antes bien despertar el sentido para la verdad y virtud, mostrar el camino que había que seguir al efecto, destruir el saber aparente y buscar el verdadero. Insaciablemente, en diálogos acechaba ansiosamente toda ocasión para entablar conversaciones instructivas y moralmente estimulantes; día tras día recorría mercados y paseos públicos, gimnasios y talleres, para entablar coloquios con conocidos y desconocidos, conciudadanos y forasteros, coloquios a los cuales sabía dar pronto un rumbo científico y moral, y sirviendo así a la divinidad en superior vocación, estaba convencido de que podía prestar también a la república un servicio que no podía prestar nadie más, pues por más profundamente que lamentara la decadencia de la disciplina y educación en su ciudad natal, tenía muy poca confianza en los maestros de virtud de su época: los sofistas. La fuerza de atracción de sus discursos congregaba a su alrededor un grupo de admiradores, los más hombres jóvenes de buena posición, que acudían a él impulsados por móviles diversos, tenían con él relaciones de diferente índole y permanecían a su lado por un tiempo mayor o menor; por su parte, procuraba no sólo formar a esos amigos sino también acon-

sejarlos en todo aquello que sirviera para su bien, aun en cosas exteriores; y a base de esa sociedad fluctuante y en parte unido sólo por vínculos muy flojos, se formó poco a poco un fuerte núcleo de decididos admiradores, una escuela socrática, que hemos de concebir empero menos unida por dogmas reconocidos en común que por la personalidad de su maestro. No pocas veces se reunía con amigos más íntimos en ágapes comunes, que al parecer fueron una institución permanente del grupo socrático; a aquellos que parecían necesitar de él conocimientos de otra índole, o de quienes él creía que no eran idóneos para su trato, seguramente les aconsejaba también que, además de él o en vez de él, buscaran otros maestros. Hasta la edad de setenta años prosiguió esta actividad sin que se debilitara en lo más mínimo su energía espiritual; del golpe que en ese momento puso fin a su actividad y a su vida, se hablará más adelante.

2. EL CARÁCTER DE SÓCRATES

La Antigüedad habla con la máxima adoración del carácter de Sócrates. Desde luego, esa adoración no era unánime en esa edad, aun prescindiendo de los prejuicios que provocaron su condenación, y que subsistieron aún mucho después de su muerte. Algunos partidarios de Epicuro descargan también en él su manía denigratoria, y una voz de la escuela peripatética sabe referir de él toda suerte de datos que lo perjudican: de muchacho había sido desobediente y obstinado contra su padre, de joven había llevado una vida desordenada, de adulto se había distinguido por su incultura, impertinencia, bruscos estallidos de cólera y excesiva afición a las mujeres. Sin embargo, esas afirmaciones, en la forma en que están, resultan tan inverosímiles, y su testigo principal tan poco digno de crédito que ni siquiera podemos deducir de ellas con seguridad que sólo tras largas luchas con un natural apasionado llegara Sócrates a ser lo que fué. Nuestros informantes mejor documentados solamente lo conocen como el hombre perfecto cuyo carácter contemplan con veneración, como héroe de la moralidad y del sentimiento de humanidad. "Nadie —dice Jenofonte— vió u oyó jamás de Sócrates

algo impío"; "era tan piadoso que nada hacía sin el consejo de los dioses, tan justo que jamás lastimó a nadie en lo más mínimo, tan dueño de sí mismo que nunca eligió lo agradable en vez de lo bueno, tan inteligente que nunca se equivocó en la decisión sobre lo mejor y peor", en una palabra: era "el hombre mejor y más feliz que pueda haber". Su relato nos presenta al filósofo como modelo de fortalecimiento, sobriedad y dominio de sí mismo, como hombre lleno de piedad y amor a la patria, como carácter de indoblegable fidelidad a sus convicciones, como inteligente y seguro consejero de sus amigos, y tanto en lo material como en lo espiritual como compañero amable y delicado que asociaba graciosamente la alegría con la seriedad; pero, sobre todo, como incansable plasmador de hombres que aprovechaba toda oportunidad para conducir al conocimiento de sí mismos y a la virtud a todos aquellos con quienes se podía encontrar, y particularmente tratándose de la juventud para apartarla de la jactancia y de la ligereza. Con este retrato coincide también el que nos da Platón. También él califica a Sócrates de hombre el mejor, más inteligente y más culto de su época; tampoco él encuentra palabras bastantes para ponderar su sencillez, su moderación, su dominio sobre las necesidades y apetitos sensibles; también en él aparece inspirada por la más profunda religiosidad toda su actuación; dedica toda su vida al servicio del dios y muere como mártir por haber obedecido a la voz divina. El contenido de ese servicio a dios es el mismo que en Jenofonte: la más amplia acción moral sobre los demás, especialmente sobre la juventud. Además, también en su exposición aparece la seria figura del filósofo totalmente iluminada de auténtica amabilidad hacia los semejantes, de delicadeza ática, ingeniosa alegría y gracioso humorismo; también él informa, como aquél, de las virtudes cívicas e intrepidez política de su maestro, completando además ese relato con la excelente descripción del filósofo como guerrero. Todo rasgo que de él se refiere, nos ofrece la imagen de una grandeza moral que resulta tanto más digna de admiración cuanto más espontánea es, cuanto menos hay en ella de artificial y prestado, cuanto más lejos está de todo afán de reflejarse a sí mismo y de toda exhibición de sus excelencias.

Propia también de esta naturalidad de la virtud socrática es la circunstancia de que ostente enteramente el sello peculiar de la moralidad griega. Sócrates no es ese incoloro ideal de virtud a que quiso rebajarlo un racionalismo insulso, sino cien por cien griego y ateniense, hombre de la más íntima entraña de su nación, personaje de carne y huesos que no puede tomarse como horma moral general para todas las épocas. Asimismo, su famosa moderación no tiene nada de ascético. Sócrates era aficionado a la compañía alegre, si bien evitaba las reuniones bulliciosas, y aunque no buscaba el placer sensible, si se presentaba ocasión, no sólo no huía de él, sino tampoco de su exceso: los pequeños vasos del *Banquete* de Jenofonte no se piden para no excitarse, sino solamente para no llegar a eso demasiado aprisa, y Platón ensalza a Sócrates porque la misma habilidad tiene para beber mucho que para beber poco y que aventaja a todos en el beber, pero sin emborracharse nunca; es más aún, al final del *Banquete* nos presenta al filósofo después de haberse pasado toda la noche bebiendo y de haber vencido a todos los compañeros en el beber, dedicándose a la mañana siguiente a su tarea cotidiana como si nada hubiera sucedido. Por consiguiente, la moderación no es en este caso abstinencia sistemática del goce, sino solamente libertad del espíritu que no lo necesita, y de no perder el tino entregándose a él. En otro aspecto se admira también la austeridad de Sócrates; pero numerosos pasajes de las *Memorables* de Jenofonte demuestran cuán lejos se hallaba de la severidad de principios de nuestra moral. En efecto, también el trato de Sócrates con la juventud ostenta el carácter de la pederastía propio de su pueblo, y aun cuando en este punto se halla también categóricamente por encima de todas las sospechas, y por más irónicamente que él trate su supuesto enamoramiento, no puede negarse que en sus relaciones con los bellos adolescentes hay un elemento patológico sensual por lo menos como punto de partida y una base inocente de inclinación espiritual: aunque censure muy enérgicamente los feos excesos de la costumbre griega, en Jenofonte y Esquines, lo mismo que en Platón, las relaciones con sus amigos más jóvenes se presentan sobre todo en forma de "eros", de inclinación apasionada que se funda

en el deleite estético. También en sus concepciones éticas y políticas reconocemos el modo de ser peculiar de los griegos, y ya veremos que su teología no se halla libre de las trabas de la fe popular; pero cuán profundamente grabados en su carácter estaban esos rasgos, no solamente se desprende de la obediencia que durante toda su vida prestó a las leyes de la república, y de la sincera veneración que profesaba hacia la religión oficial, sino que la prueba más categórica la constituye su fin, pues para no infringir las leyes renunció al modo ordinario de la defensa y luego se negó a huir de la cárcel, y lo que de Leónidas dice el epitafio de Simónides, podría decirse también de él: que murió por haber obedecido las leyes.

Pero por profundas que sean las raíces de Sócrates en el espíritu nacional griego, sorprende, por otra parte, encontrar en él tantos elementos no griegos y casi modernos: aquel elemento exótico, que lo hacía aparecer a los ojos de sus contemporáneos como hombre absolutamente original que no podía compararse con ningún otro, y ese otro nuevo, que no se había visto nunca y que ellos, desesperando de encontrar para él una expresión suficiente sólo sabían calificarlo de suma extravagancia. Esa extravagancia, ese modo de ser incomprensible para el griego, consiste concretamente, según la acertada indicación de Platón, en una contradicción entre el aspecto exterior y el contenido interior, que se halla en notable contraste con aquella plástica compenetración de ambos que constituye el ideal clásico. En Sócrates encontramos, por una parte, una indiferencia hacia lo exterior, que originariamente era ajena al modo de ser griego, y, por otra, un ahondamiento hasta entonces desconocido hacia su propio interior. Vista desde el primer aspecto, su persona tiene un rasgo prosaico, más aún: minucioso, y si vale la expresión: filisteo, rasgo que choca asombrosamente con la pletórica belleza y la forma artísticamente configurada de la vida griega; desde el segundo aspecto ofrécese como revelación de una vida superior que al manar del interior no queda totalmente absorbida en la actividad espiritual consciente, y al propio Sócrates se le presenta como algo demoníaco. Las noticias que Jenofonte y Platón nos dan de estos rasgos peculiares de su maestro son coincidentes. Vista ya de modo

totalmente externo, aquella figura de Sileno, que con tanto humor describen el platónico Alcibíades y el propio Sócrates jenofóntico, tenía que ocultar más bien que insinuar el genio a la mirada del griego; pero también en sus discursos y en su comportamiento no puede negarse cierta minuciosidad intelectual y una indiferencia nada griega hacia la belleza sensible de la forma. Véase, por ejemplo, con qué aire magistral catequiza en las *Memorables* de Jenofonte (III, 3) los deberes de Hiparco sacándolos de él mismo; con qué minuciosidad demuestra (III, 10, 9 ss., III, 11) cosas que aquéllos a quienes se dirige sabían ya sin duda alguna desde hacía mucho tiempo; cómo (III, 8, 4 ss.) reduce totalmente la idea de lo bello al concepto de lo útil; cómo (I, 3, 14) aconseja por consideraciones de conveniencia moral una conducta que nosotros tendríamos que considerar francamente fea; cómo, en el *Fedro* 230 D, no quiere ir de paseo porque nada puede aprender de los árboles y regiones, y, en la *Apología* de Platón (22 Cs.), reprocha a las creaciones de los poetas y artistas que sólo provienen de inclinación natural y entusiasmo, no de reflexión; cómo, según el *Banquete* de Jenofonte (2, 17 ss.), oponiéndose a toda la costumbre antigua, danza solo en casa para hacer movimientos sanos, y con qué reflexiones defiende esa costumbre suya; cómo, aun comiendo (Jen. *Banquete* 3, 2) no puede olvidar su afán utilitario —mirando por encima éstos y otros rasgos no podrá negarse en el modo de ser y comportamiento del filósofo cierta falta de fantasía, una unilateralidad del interés dialéctico e intelectual y en general un prosaísmo que contrasta con la poesía de la vida griega y la delicadeza del gusto ático. Hasta el platónico Alcibíades dice que a primera vista los discursos de Sócrates parecen ridículos e incultos, que habla en ellos de asnos de carga, herreros, zapateros y curtidores, y parece que de este modo diga siempre lo mismo— exactamente el mismo reproche que se le hace también en Jenofonte. ¡Tan asombroso resultaba ya para sus contemporáneos ese intelectualismo desabrido que lo impelía a eludir deliberadamente todas las formas elegidas y a buscar siempre solamente la expresión menos decorativa y más comprensible para todos!

Pero asi como ese peculiar modo de ser se funda menos en una

falta de gusto por la forma que en la plétora y novedad del contenido espiritual, para el cual resultan insuficientes las formas acostumbradas, vemos también, por otra parte, que el espíritu del filósofo que trabaja en lo profundo de su interior, se pierde en ese trabajo llegando unas veces a la insensibilidad frente a las impresiones externas, expresándose otras en enigmáticos presentimientos que se presentan como algo extraño a su existencia despierta. Siendo Sócrates un hombre serio y vuelto hacia su interior, podía sucederle que por mayor o menor tiempo se sumiera en meditaciones permaneciendo indiferente al mundo externo y como si estuviera distraído; es más aún, según Platón en una ocasión se quedó así en el campamento de Potidea quedándose de pie en un lugar desde una mañana a la siguiente; ¡tan grande era el calor que ponía en la lucha consigo mismo con el objeto de esclarecer todo cuanto lo movía! Y como en estas ocasiones le queda siempre un resto de sentimientos e impulsos que ya tenía antes, y en los cuales fijaba su atención a conciencia, aunque sin poder explicarlos a base de su vida espiritual consciente, nació en él la fe en revelaciones divinas que le proporcionaban satisfacción. Sócrates, no sólo estaba convencido en general de que estaba y actuaba al servicio de la divinidad, sino que creía también que ésta le revelaba su voluntad, tanto en los oráculos públicos como también mediante sueños, y muy especialmente mediante aquella inspiración superior característica de él que se conoce con el nombre de demonio socrático. Ya en la antigüedad hubo varios que creyeron que esa inspiración consistía en el comercio con un genio propio, personalmente subsistente, del cual se jactaba Sócrates, y en nuestros tiempos esa opinión fué la dominante durante mucho tiempo. Naturalmente, tenía que saber mal a sus ilustrados admiradores que un hombre por lo demás tan reflexivo como era Sócrates, pudiera hacerse una idea tan extravagante que lo dominara; de ahí que se intentara disculparlo en parte con la superstición general de su época y su nación, y en parte también con una peculiar disposición corporal para la exaltación, eso cuando no se tenían las supuestas relaciones de un espíritu superior por invención deliberada o aun por producto de la ironía socrática. Sin embargo la última hipótesis es

incompatible con el tono en que, lo mismo en Platón que en Jenofonte, habla Sócrates de su signo demoníaco, y con la importancia que le atribuye también en los asuntos de más trascendencia, y en cuanto a considerar su demonio como excitabilidad corporal patológica, eso equivaldría a tenerlo por imaginación de un loco, y al gran reformador de la filosofía nada más que por un perturbado. Para nosotros todas esas explicaciones resultan superfluas desde que Schleiermacher mostró, con aplauso general de los jueces competentes, que por demonio en el sentido de Sócrates no debe entenderse en absoluto un genio, un ente personal, sino solamente de modo indeterminado una voz demoníaca, una superior revelación. En ningún pasaje, de obras de Platón o Jenofonte se habla realmente de un comercio de Sócrates con un demonio, sino siempre solamente de un signo divino o demoniaco, de una voz que Sócrates percibe, de algo demoníaco que le sucede y que le revela varias cosas. En esto únicamente consiste que él tuviera conciencia de una revelación en su interior; pero todas esas manifestaciones dejan absolutamente sin decidir cómo se producía ésta y cuál era su autor inmediato, y precisamente esta indeterminación muestra con suficiente claridad que ni Sócrates ni sus discípulos se habían formado de ella una noción más exacta. A mayor abundamiento, esa revelación se refiere siempre a determinados actos, y con respecto a ella Platón habla primordialmente sólo como si fuera una prohibición: el demonio disuade al filósofo de que haga o diga algo, sólo indirectamente muestra también lo que hay que hacer en la medida en que aprueba lo que no prohibe, y así mismo pone indirectamente a Sócrates en condiciones de aconsejar a sus amigos (cuando no se lo impide), de asentir tácita o expresamente a sus propósitos. Por su valor y su índole son muy diferente los objetos sobre los cuales se pronuncia la voz demoníaca. Además de un asunto de interés personal tan destacado como era para Sócrates su defensa ante el tribunal, además de una cuestión que había de tener una influencia tan trascendental en toda su actuación como la relativa a su intervención en la vida pública, se hace perceptible también en ocasiones totalmente desprovistas de importancia, y en general es tan corriente en Sócrates y sus relaciones que si bien se la

trata como algo enigmático, extraordinario y sin precedentes, viéndose en ella una prueba especial de la providencia divina, se hable empero de ella sin la menor solemnidad y misticismo en un tono totalmente llano y hasta humorístico. En consecuencia, lo positivo de ese fenómeno se reduce a que Sócrates tenía a veces un sentimiento inexplicable aun para él, no fundado en una reflexión consciente, en el cual veía él un signo demoníaco, una indicación de la divinidad, para que se abstuviera de poner en práctica un pensamiento o una intención. Y si se le preguntaba por qué se le daba ese signo, lo único que de acuerdo con toda su postura podía contestar, era lo siguiente: porque aquello de que lo disuadía, habría sido perjudicial para él mismo o para otros; de ahí que para justificar las sentencias del demonio y darse cuenta de las razones en que se fundaban, tratara de demostrar que las acciones que éste aprobaba o provocaba, eran las más saludables y provechosas. Por consiguiente, el signo demoníaco le parecía revelación interior de la divinidad sobre el éxito de sus acciones, o bien, en una palabra, como un oráculo interior; de ahí que tanto Jenofonte como Platón lo coloquen expresamente bajo el concepto general del vaticinio equiparándolo a la predicción a base de los sacrificios, vuelo de aves, etc., y también puede decirse de él lo que el Sócrates de Jenofonte dice del vaticinio en general: que sólo debe pedirse su consejo para aquello que el hombre no está capacitado para encontrar por medio de su propia reflexión. Ya mediante este criterio se excluye de la acción de lo demoníaco el sector de la investigación filosófica, pues Sócrates, precisamente de modo más decidido que ninguno de sus predecesores, reclamó para ese sector el conocimiento intelectual, consciente de sus razones, y por eso no se encuentra realmente un solo ejemplo de que se atribuyera al demonio una proposición científica o un mandamiento moral general. Tampoco debe confundirse con el signo demoníaco la convicción del filósofo de su propia misión superior, ni con el demonio la divinidad de la cual cree él que le ha encargado que examine a los hombres. Ya la circunstancia de que Sócrates creyera haber oído esa voz desde que era muchacho tenía que haber puesto en guardia contra esa confusión, puesto que a la sazón era imposible que tuviera ya conciencia

de una vocación filosófica. Además, si, según Platón, esa voz se limitaba siempre a disuadir sin impulsar nunca, no puede partir de ella el mandamiento positivo de la divinidad al cual atribuye Sócrates su docencia filosófica. Y, en efecto, no se ve nunca esa atribución ni en Jenofonte ni en Platón; bien es verdad que Sócrates dice que el dios le encargó que se dedicara al negocio de examinar a los hombres, que el dios lo obliga a esta actividad, pero en ninguna parte dice que ese mandato le venga del demonio; antes bien lo único que debe a éste es una peculiar asistencia en su vocación filosófica, que consiste concretamente en haberlo disuadido de serle infiel mediante su intervención en la política. Por último, la interpretación que no pocas veces se quiso hacer del demonio considerándolo como la voz de la conciencia, es demasiado angosta y va demasiado lejos. En efecto, si por conciencia se entiende la conciencia moral en general o, mejor dicho, el sentimiento moral, en la medida en que se manifiesta en el juicio moral de nuestros distintos actos, sus sentencias no se limitan a lo futuro, como las del demonio socrático, antes bien se manifiestan en primer lugar mediante la aprobación o desaprobación subsiguiente a nuestros actos. Pero, por otra parte, la conciencia se refiere exclusivamente al valor o no valor de nuestra conducta, mientras que el signo demoníaco es referido esencialmente por Sócrates mismo al éxito de las acciones, considerándoselo lo mismo en Platón que en Jenofonte como forma de vaticinio peculiar de Sócrates. Y aunque también puede suceder que a veces se equivocara sobre la verdadera índole de los sentimientos e impulsos que le parecían a él inspiraciones, y que en los distintos casos opinara que la divinidad le había prohibido algo a causa de su resultado perjudicial cuando quien en realidad se lo había prohibido era su propio sentimiento moral, esa hipótesis no puede aplicarse a todas las sentencias del demonio. Cuando lo disuadía de hacer política, no cabe la menor duda de que la verdadera razón de eso estribaba en el sentimiento de que una actividad política resultaría incompatible con su convicción de que era más importante y elevada la misión a que había dedicado su vida; por consiguiente, en este caso cabe decir que un escrúpulo de conciencia adoptó en él la forma de voz demoníaca.

Pero esto no valdría ya para la prohibición de prepararse para un discurso de defensa ante el tribunal. En este último aspecto, esa sentencia del demonio puede explicarse perfectamente considerando que semejante ocupación no habría correspondido a los intereses personales del modo de pensar del filósofo, y que le habría parecido indigno de él el defenderse de otro modo que mediante una llana exposición de la verdad sin necesidad de preparación especial; pero eso afecta menos a la sentencia sobre lo moralmente lícito o ilícito que a la cuestión relativa a lo adecuado o inadecuado para la individualidad del filósofo. Menos aún puede atribuirse a la conciencia como tal la decisión de admitir de nuevo a discípulos renegados, antes bien aquí se trata esencialmente de la capacidad de las personas en cuestión para que pudieran ser formadas por Sócrates, del juicio sobre su idoneidad. Además, aquellas bromas que el propio Sócrates y sus amigos se permiten con el demonio, no estarían en su lugar si pretendiéramos identificar a éste con la conciencia moral; por otra parte, como tienen un asidero positivo, proporcionan la prueba de que el demonio debe distinguirse del sentimiento moral o conciencia, y con esto concuerda perfectamente lo que el propio Sócrates nos dice de que la voz demoníaca se hace también perceptible en ocasiones totalmente desprovistas de importancia. Si añadimos a esto que Sócrates se proponía más que nadie fundar la conducta en conceptos claros, y que, por otra parte, él exceptúa del sector del augurio, y por ende también de su augurio demoníaco, todo aquello de lo cual podemos instruirnos por medio de reflexión propia, consideraremos tanto menos justificado el que se relacione preponderante o exclusivamente con la decisión moral al demonio. Antes bien, la voz demoníaca se muestra en general como la forma que adoptaba para la conciencia propia de Sócrates el sentimiento de la inconveniencia de una acción, sentimiento que aun siendo vivo no había llegado todavía a un claro conocimiento de sus motivos. Como hemos visto, las acciones a que se refería ese sentimiento, podían ser muy distintas por su contenido e importancia, e igualmente diferentes tenían que ser los íntimos procesos y móviles de los cuales procedían. Podía ser un escrúpulo moral que se impusiera en el sentimiento del filósofo aunque sin pre-

sentársele claramente a la conciencia; podía ser la preocupación por las consecuencias de un paso, tal como no pocas veces asciende como primera impresión con toda decisión en el observador experto de hombres y situaciones, antes aún de que haya podido darse cuenta de las causas de su presentimiento; podía ser una acción que en sí no fuera inmoral o inconveniente, pero que repugnara al sentimiento de Sócrates por nó concordar con su peculiar modo de ser y comportarse; tratándose de ocasiones menos importantes, podían entrar en juego todas aquellas influencias e impulsos incalculables que contribuyen a nuestro estado de ánimo y resoluciones tanto más cuanto menos razones reales claras de decisión nos proporciona el objeto. En este sentido no carece de fundamento la hipótesis que atribuye el demonio a la "voz interior del tacto individual", pues con este nombre designamos en general el sentimiento de lo adecuado en discursos y actos tal como se practica en las más distintas relaciones de la vida lo mismo en lo pequeño que lo grande. Este sentimiento pudo percibirse ya antes en Sócrates con insólita fuerza, para desarrollarse en lo sucesivo, gracias al sagaz e incansable poder de observación de sí mismo y de los demás hombres, característico de él, con la seguridad de que sólo raras veces o (como él creía) nunca sería desmentido. Sin embargo, su origen psicológico se había ocultado a su propia conciencia; desde el principio tuvo para él la figura de un influjo ajeno, de una superior revelación, de un oráculo. Ahora bien, así como aquí se pone de manifiesto el poder con que la creencia de su pueblo seguía dominando a un personaje como Sócrates, así también se hacen patentes los límites de su conocimiento de sí mismo ya en la circunstancia de que sentimientos cuyas causas él no había investigado, pudieran ejercer sobre él un poder tan irresistible. Por otra parte, como el demonio, cuando habla, se pone en lugar de los demás signos y presagios, Hegel lo considera con razón como un indicio de que la decisión que en los oráculos griegos se hacía depender antes de fenómenos exteriores, se ha transferido ahora al interior del hombre, y aunque de esta suerte se atribuya a esos presentimientos que no se sabe resolver en conceptos claros una importancia tan elevada que se los reconoce francamente con revela-

ción de la divinidad, eso no hace sino demostrar tanto más que el espíritu había empezado a ocuparse de sí mismo, a tener en cuenta los procesos de su interior, de un modo hasta entonces desconocido entre los griegos. El poder que esos sentimientos ejercieron ya en Sócrates desde muy temprano, la devoción con que ya entonces escuchaba la voz de su interior, nos permite dar una ojeada a la profundidad de esa naturaleza reflexiva, en el muchacho descubrimos ya la disposición para llegar a ser el hombre que sentía que el conocimiento de sí mismo era la tarea más apremiante de su vida, y que la incesante observación de su estado moral y espiritual, el análisis de sus representaciones y acciones y la ilustración acerca de su intrínseco modo de ser y el examen de su valor tenían el carácter de necesidad indispensable. Pero es la misma dirección del espíritu la que se nos da a conocer en otras particularidades del filósofo que tanto asombraban a sus contemporáneos. Cuando a veces se sumía en sus ideas llegando a la insensibilidad por lo que ocurría a su alrededor, cuando llegado el caso se lanzaba por su camino sin preocuparse de la costumbre dominante, cuando en todo su modo de manifestarse se observa una indiferencia, a menudo muy grande, con respecto a lo exterior, una preferencia unilateral de lo conveniente con respecto a lo bello, esos rasgos se nos explican también teniendo en cuenta la importancia que para él tenía el ocuparse de sí mismo, la labor solitaria del pensamiento y la libre autodeterminación independiente del juicio ajeno. Por consiguiente, aunque nos choque mucho encontrar reunidas aquí en una sola persona el prosaísmo del intelectual y la exaltación del inspirado, al fin y a la postre ambas cosas obedecen a una razón común: lo que ya en su comportamiento personal distingue a Sócrates de sus compatriotas, es aquel ahondarse en su interior, que tan extraño parecía a la generación contemporánea, y mediante el cual se produjo también realmente por vez primera una grieta insubsanable en la plástica unidad de la vida griega.

¿En qué estriba, pues, la importancia más general de ese peculiar modo de ser, y qué huellas dejó en la historia? Esta pregunta nos conduce a la investigación sobre la filosofía socrática.

II. LA FILOSOFÍA DE SÓCRATES

1. SUS FUENTES, SU PRINCIPIO.

La conocida discrepancia entre los relatos más antiguos constituye una gran dificultad para hacer una exposición documentada de la filosofía socrática. El propio Sócrates no dejó obras escritas; de las obras de sus discípulos que lo presentan hablando, sólo hemos conservado las de Jenofonte y Platón, y éstas coinciden tan poco en su descripción que de unas se obtendría una idea de la ciencia socrática totalmente distinta de la que resultaría de las otras. Ahora bien, mientras antes se solia componer la imagen del filósofo ático, sin principios orientadores y sin crítica, no sólo a base de Jenofonte y Platón, sino también de versiones posteriores y en parte totalmente indignas de crédito, desde Brucker se hizo usual el considerar que el único informe perfectamente fidedigno sobre la filosofía socrática es el de Jenofonte, mientras que los demás, incluso Platón, no tienen más que un valor a lo sumo suplementario para el conocimiento de aquélla. Sin embargo, en tiempos recientes Schleiermacher ha vuelto a poner reparos a esa preferencia por Jenofonte. Como el propio Jenofonte no era filósofo, y por consiguiente difícilmente el hombre indicado para comprender totalmente a un filósofo como Sócrates, y como, además, sus *Memorables* se limitan a un fin muy especial: la defensa de su maestro contra determinadas acusaciones, estamos autorizados en primer lugar a suponer que Sócrates pudo haber sido más de lo que Jenofonte expuso; pero también tenía que haber sido más para poder ocupar un lugar tan importante en la historia de la filosofía, para ejercer ese extraordinario poder de atracción sobre los hombres más dotados de inteligencia y talento especulativo y para que la función que le atribuye Platón no chocara demasiado violentamente con la imagen que de él tenían los lectores de éste; es más aún, los propios diálogos de Jenofonte producen la impresión de que en perjuicio de su verdadero contenido traducen lo filosófico al estilo infilosófico comprensible para el entendimiento ordinario, dejando así

una laguna que sólo podemos colmar acudiendo a Platón. Desde luego, no en el sentido en que Meiners había exigido: de que sólo se reconociera como histórico en los discursos del Sócrates platónico aquello que se encuentra también en Jenofonte o que está en contradicción con la concepción original de Platón, puesto que de esta suerte sólo tendríamos al Sócrates jenofóntico, poco modificado, y en cambio seguiría permaneciendo oculto para nosotros el punto de procedencia más profundo del pensamiento socrático. El único camino seguro es más bien según Schleiermacher el "de que se pregunte: qué pudo haber sido Sócrates además de lo que de él indica Jenofonte, sin contradecir sin embargo los rasgos de carácter y máximas de vida que Jenofonte presenta categóricamente como socráticos, y qué debió ser él para dar a Platón motivo y razón para presentarlo en sus diálogos en la forma en que lo hace". A ese juicio de Jenofonte se han adherido también otros desde que, ya antes de Schleiermacher, Dissen había declarado que sólo sabía ver en Jenofonte al Sócrates exotérico; también se ha aprobado el principio de Schleiermacher para la averiguación de lo genuinamente socrático, habiéndosele añadido solamente la observación de que sirven también de piedra de toque externa para eso las manifestaciones de Aristóteles sobre la doctrina socrática. Por otra parte, el crédito histórico de Jenofonte ha sido reivindicado por muchos investigadores. Pues bien, cuando se trata de decidir entre ambas opiniones, se presenta la dificultad de que para decidir del crédito que merezcan los relatos que conservamos cuando éstos difieren entre sí, no tenemos otra norma que la de su coincidencia con la imagen históricamente fiel de Sócrates, pero, al parecer, para juzgar de la fidelidad histórica de esa imagen sólo podemos atenernos a la circunstancia de que coincida con los relatos fidedignos. Esta dificultad sería realmente insoluble si ambas exposiciones tuvieran iguales derechos a ser consideradas como históricas aun en aquellos puntos en que no pueden conciliarse, y aunque Aristóteles conozca a la filosofía socrática por otras fuentes que no sean las obras de Jenofonte y Platón, sus datos sobre ella son tan escasos que resultan insuficientes para dirimir la contienda. Ahora bien, en primer lugar resulta patente que Platón sólo aspira a ser considerado

como informador históricamente fiel en aquellas partes en que entre él y Jenofonte no existe una contradicción esencial, como ocurre en la *Apología* y en los relatos del *Banquete;* en cambio, nadie creerá que también pretenda que se considere en serio como histórico todo lo demás que pone en boca de Sócrates. Por otra parte, por lo que atañe a Jenofonte, tenemos que convenir en todo caso en que en él es posible que, dado su falta de sentido filosófico y su orientación unilateralmente práctica, no pocas veces se le ocultaran la importancia científica y la coherencia intrínseca de las proposiciones socráticas. Además, no debemos pasar por alto que no sólo aquellas de sus obras que tenemos que considerar como fantasías filosóficas por el estilo de las de Platón solamente nos informan de modo indirecto acerca de cómo él concebía la socrática, no de la forma originaria de ésta, sino asimismo que aun las *Memorables* socráticas no pretendían ser principalmente más que una defensa de su maestro contra las acusaciones que provocaron su condena y que durante largos años después de su muerte siguieron circulando; pero a este objeto necesitaba describir menos su lado filosófico que el moralreligioso, mas su piedad, su probidad, su obediencia a las leyes, sus méritos para con amigos y conciudadanos, que sus convicciones científicas, y él mismo declara harto a menudo que tal es el propósito de su obra. Por último, si preguntamos si de los medios auxiliares de que disponía Jenofonte cabía esperar de él una reproducción absolutamente fiel de los discursos de Sócrates, la respuesta no puede ser afirmativa sin salvedades, puesto que no redactó su obra sino seis años o más después de la muerte de Sócrates, y aunque en sí sea posible que utilizara al efecto apuntes tomados por él u otros testigos presenciales en momentos muy inmediatos a aquellos en que se sostuvieron las conversaciones por ellos presenciadas, nunca menciona que para su exposición utilizara fuentes de esta índole ni tampoco sabemos nada en este sentido; pero lo que por recuerdo propio o ajeno puso por escrito algunos años después, no tiene el carácter documental de un relato literalmente fiel, antes bien debió recibir de él su forma y redacción concreta. Sin embargo, es indudable que su propósito era dar un relato fiel de Sócrates y su doctrina; manifiesta

que escribe ateniéndose a sus propios recuerdos; en algunos casos declara expresamente que estuvo presente en una conversación, pero también que oyó cosas semejantes de otros, y hasta menciona seguramente a sus informantes. En todo caso, aunque desconociera más de un discurso socrático o de que se le hubiera pasado por alto, aunque no entendiera debidamente tal o cual tesis y su importancia científica, habrá que suponer empero que era un discípulo de Sócrates que estuvo relacionado con su maestro durante largos años y que estaba capacitado para referirnos todo lo que realmente refirió, y que en líneas generales no refirió nada falso ni dejó totalmente sin comentario un aspecto esencial de la doctrina socrática. En consecuencia, hasta donde la exposición de Platón haya de tenerse por histórica o por lo menos hasta donde permita sacar conclusiones sobre el Sócrates histórico, aunque cabrá esperar de él que nos proporcione más de un complemento de la exposición de Jenofonte o nos dé algunas orientaciones sobre el genuino significado de proposiciones que su condiscípulo interpretó demasiado superficialmente o exagerando excesivamente en su mera apreciación desde el lado de su utilización práctica, difícilmente podrá objetarse con fundamento algo contra el canon de Schleiermacher que antes hemos citado. Por el contrario, de antemano habrá que considerar muy improbable que exista una insalvable contradicción en puntos esenciales entre Jenofonte y lo que podemos tomar de Platón como históricamente garantizado. Mas lo que sucede en realidad al respecto sólo puede ponerse en claro examinando en detalle las versiones de los distintos informantes para ver si merecen crédito y si pueden conciliarse entre sí, tarea que de hecho coincide con la exposición de la doctrina socrática, de la cual sólo podría distinguirse a lo sumo en el aspecto formal. No vamos a separarlas tampoco en nuestra obra: presentaremos al filósofo según el triple relato de Jenofonte, Platón y Aristóteles. Si a base de esos relatos logramos obtener una imagen concorde, eso bastará para justificar a Jenofonte; de lo contrario será preciso indagar cuál de las tradiciones conservadas tiene razón.

Empezaré con la cuestión del punto de vista filosófico y principio de Sócrates. Ya en este punto parece que la índole de nuestras

fuentes principales da margen a interpretaciones opuestas. Mientras en Platón encontramos a Sócrates como el pensador consumado, familiarizado con todas las ramas del saber, Jenofonte nos describe mucho menos al filósofo que al hombre inocente y excelente, al hombre lleno de religiosidad y sabiduría de la vida. De ahí que especialmente a base de él se haya formado la idea de que Sócrates, reacio a todas las cuestiones especulativas, sólo fué un filósofo moral divulgador y en general menos filósofo propiamente dicho que educador ético de la juventud y modelador del pueblo. Ahora bien, no puede dudarse de que estaba imbuído del más acendrado entusiasmo moral y consideraba que la misión de su vida era influir moralmente en los demás. Pero si sólo hubiese realizado esta misión a la manera poco científica del filósofo divulgador, comunicando y acotando solamente las ideas ordinarias de deber y virtud, resultaría inexplicable el influjo que ejerció, no sólo en individuos de poca personalidad y sin preparación filosófica, sino sobre los hombres de mayor talento y mejores condiciones científicas de su época; sería inexplicable que durante tantos años hubiera podido tener como adeptos a hombres como Platón y Euclides, y que aquél acabara enlazando con la persona de su maestro las investigaciones filosóficas más profundas, y tampoco se comprendería que pudiera inducir a un pensador como Aristóteles (para no mencionar a otros posteriores) a considerarlo como el fundador de un nuevo procedimiento científico y de una nueva dirección filosófica. Y aun en él mismo y en su actuación se encuentra más de un rasgo que se opone a aquella idea, puesto que mientras ésta presupone que lo único que a él le interesaba era la aplicación de los conceptos y principios morales y que él los tomó del modo de pensar dominante como algo conocido y que no necesitaba mayor investigación, en realidad lo vemos incesantemente ocupado examinándolos y fundamentándolos; mientras según aquélla tendríamos que suponer que no atribuiría gran importancia a la exactitud científica de las nociones morales con tal de que se viviera honradamente, encontraremos, por el contrario, que sólo atribuía valor a los actos cuando provenían de un conocimiento exacto: que reducía la virtud a un saber y de la perfección de éste hacía

depender la de la virtud; mientras aquella idea consideraba que lo que en última instancia se proponía Sócrates en su trato con los hombres era solamente la educación moral, vemos en su propia declaración que el motivo originario de su actuación era el interés por el saber, y, en consecuencia, vemos también que en sus conversaciones aquellos comentarios mediante los cuales se pretende elevar el obrar consuetudinario del hombre a otro metódico, fundado en conceptos claros, no sólo se hacen extensivos a actividades moralmente indiferentes, sino aún a aquéllas que él sólo podía desaprobar desde el punto de vista moral. Y esos rasgos no se encuentran sólo en tal o cual de nuestros informantes, sino que están igualmente distribuídos entre las versiones de los tres principales testigos. Por consiguiente, es imposible que Sócrates fuera aquel filósofo moral unilateral y sin espíritu científico por el cual se le tuvo durante mucho tiempo; el conocimiento debió tener para él otra importancia y otro valor que los que hubiera tenido de haber ocurrido así. Ni siquiera cabe suponer que el saber que él buscaba, por lo menos en última instancia, sólo le interesara por amor del obrar, que sólo lo apreciara como medio auxiliar de la moralidad. Quien únicamente en ese sentido aspirara al saber, considerándolo sólo como medio para un fin que cae fuera de él, y no por impulso autónomo y necesidad de conocer, ése no se habría esforzado tanto y tan independientemente por la tarea y procedimiento de la investigación científica como lo hizo Sócrates. Y si de ese modo se hubiese limitado al interés práctico, tampoco habría podido ejercer en la ética misma el radical influjo reformador que ejerció según el testimonio de la historia. Su importancia para la ética no se funda en que propugnara en general por una restauración de la vida moral —ese deseo lo formuló también Aristófanes y sin la menor duda lo formularon asimismo otros— sino en que descubrió que la condición indispensable para esa restauración era la fundamentación científica de las convicciones morales; pero esto presupone que los deberes prácticos fueran previamente determinados y justificados por el saber, o sea que éste no había de limitarse a servir al obrar, sino que tenía que guiarlo y dominarlo, y esta idea no se le ocurrió jamás a nadie para

quien el conocer no tuviera un valor inherente. Por consiguiente, si (como en todo caso encontraremos) Sócrates quiso limitarse en principio a aquellas investigaciones que tienen importancia práctica para el hombre, eso sólo puede demostrar que no se percataba totalmente de la trascendencia de sus pensamientos: de hecho saltó por encima de esa barrera y trató las cuestiones éticas mismas de un modo como no habría podido hacerlo nadie que no estuviera animado de un interés autónomo por el conocer.

Con esto se ha indicado ya el punto en el cual tenemos que buscar el principio de la filosofía socrática. Lo que Sócrates, al servicio del dios de Delfos, se propone, es descubrir el verdadero saber, el saber de la esencia de las cosas por el cual se afana incesantemente con sus amigos, es la demanda de un verdadero saber aquello a que en última instancia reduce también él todas las exigencias morales, y gracias a la energía con que defendió esta demanda fué entre los griegos el creador de una ética independiente. No le basta que los hombres obren rectamente, sino que conviene que sepan también por qué lo hacen; pide que no sigan un impulso oscuro, un entusiasmo confuso o una destreza rutinaria, sino que obren a base de una conciencia clara, y al echar de menos en ellos esa nota, no sabe hallar la verdadera sabiduría en el arte de su época, por elevado que fuera el nivel de éste. En una palabra, pues, lo que hay en el fondo de la filosofía de Sócrates, es la idea del saber. Pero un saber es lo que importa a toda filosofía; por consiguiente, esa tesis tenía que completarse en todo caso con la otra de que la aspiración al verdadero saber, que en los anteriores era solamente una actividad indirecta, instintiva, se convierte por vez primera en Sócrates en consciente y metódica, y de que por vez primera en él la idea del saber como tal apareció en la conciencia y conscientemente pasó a ser la dominante. Mas eso requiere aún otra explicación: si al fin y a la postre el interés por el saber existía ya en los anteriores ¿por qué a base de ese interés no se desarrolló aún en ellos la orientación consciente, dialéctica, hacia el saber? La razón sólo puede ser que el saber a que aquéllos aspiraban, ya en sí mismo era diferente de aquel que pedía Sócrates, y que ellos no se veían inducidos como él por su idea del saber a

dirigir su atención al procedimiento científico y a las condiciones de él. Lo que indujo a Sócrates a dar ese paso fué el principio que los relatos más fidedignos ponen de relieve con gran unanimidad como el alma de su filosofar: que todo verdadero saber tiene que partir de conceptos exactos, que nada puede conocerse si no se reduce a su concepto universal y se juzga a base de él. Con ese principio, por sencillo que parezca, se había fomentado una modificación del procedimiento científico. El modo de representación ordinario toma las cosas por aquello en que principalmente se manifiestan en la percepción; o bien, si las contradicciones de la experiencia se lo impiden, se atiene al lado de los fenómenos que impresiona más intensamente al observador, declara que ese lado es su esencia y saca de ahí las demás consecuencias. Es lo que hasta antonces habían hecho los filósofos: aun en el caso de que impugnaran la confianza en los datos de los sentidos, partían siempre de una observación unilateral, sin que tuvieran conciencia de la necesidad de apoyar todo juicio en una investigación que se extendiera a todos los lados del objeto. La sofística destruyó ese dogmatismo; se descubrió que todas las percepciones eran meramente relativas y subjetivas, que no nos exponen las cosas como son sino sólo como aparecen, y que precisamente por eso a toda afirmación puede oponérsele con igual razón la contraria, puesto que del mismo modo que para este hombre y en este momento es verdadera una cosa, para otro y en otro momento lo es otra. No es diferente el juicio que le merece a Sócrates la opinión común: le demuestra que no proporciona saber alguno y que incurre en contradicciones; pero, a diferencia de los sofistas, no saca de ahí la conclusión de que sea imposible todo saber, sino de que no lo es siguiendo ese camino. La mayoría de los hombres carece de verdadero saber porque se atienen a postulados cuya verdad no examinaron; se fijan unilateralmente en tal o cual propiedad de las cosas, no en su esencia. Si corregimos ese defecto, consideramos a un objeto desde todos los lados y tratamos de determinar su esencia a base de esta reflexión completa, en vez de representaciones indemostradas obtendremos conceptos, en vez de un procedimiento sin método y sin conciencia una investigación hecha con arte, en vez

de un presunto saber un saber verdadero. Mediante la demanda del saber conceptual, no sólo se rompe con el modo de representación dominante, sino también fundamentalmente con la ciencia anterior; se pide una observación omnilateral, un examen dialéctico, una investigación metódica, consciente de sus razones; se rechaza todo cuanto hasta entonces pasaba por un saber, porque no corresponde a estas condiciones, pero al propio tiempo se formula también la convicción de que observándolas se puede obtener un verdadero saber.

Pero este principio no tiene para Sócrates mero carácter científico, sino al propio tiempo significado directamente moral, y uno de los rasgos que más lo caracterizan es precisamente que no sabe distinguir en absoluto entre moralidad y ciencia, ni concebir un saber sin virtud, ni una virtud sin saber. En este aspecto es un perfecto hijo de su época, y precisamente su grandeza estriba en haber defendido sagaz e inteligentemente las necesidades de éstas y lo justificado de sus aspiraciones. Después de que la progresiva cultura había creado entre los griegos la necesidad de una enseñanza superior y de que, por otra parte, la marcha del desarrollo científico se había apartado de la investigación de la naturaleza para orientarse al estudio de lo espiritual, se pedía una más estrecha vinculación entre la ciencia y la vida: aquélla sólo en el hombre podía hallar su objeto supremo, ésta sólo en la ciencia podía encontrar el apoyo y medio auxiliar que necesitaba. Los sofistas supieron atender a esa necesidad con habilidad y agilidad, y de ahí su éxito extraordinario; pero la filosofía sofística de la vida carecía demasiado de una base sostenible y con su escepticismo había socavado demasiado totalmente las raíces científicas para no degenerar con espantosa velocidad y ponerse al servicio de todas las inclinaciones perversas y egoístas. En vez de que la vida moral se elevara por las influencias científicas, la vida y la ciencia se habían extraviado igualmente. Sócrates veía totalmente la situación de las cosas, pero mientras sus contemporáneos que admiraban la educación sofística cerraban los ojos a sus peligros o por temor a éstos, con poca comprensión por las necesidades de la época y el curso de la historia, anatematizaban

simplemente lo nuevo en el tono de un Aristófanes, él supo distinguir con ojo certero entre lo acertado y lo erróneo que había en su época. Lo insuficiente de la anterior forma de educación, la falta de sostén de la virtud ordinaria, la contradictoria confusión de las ideas dominantes, la necesidad de una educación científica, eran reconocidas por él tan completamente como por cualquier sofista; pero él fijaba a esa educación otros fines más elevados: no pretendía destruir la fe en la verdad, sino mostrarle el camino empleando otro procedimiento científico; no se proponía servir al egoísmo de la época, sino elevarla de su egoísmo y postración mediante el conocimiento de lo verdaderamente bueno y provechoso; no quería socavar la moral y la piedad sino edificarlas inconmoviblemente sobre la nueva base de la ciencia. De esta suerte pasó a ser Sócrates un reformador a la vez moral y científico: su gran idea era la transformación y restauración de la vida moral por medio de la ciencia, y estos dos elementos se hallaban tan indisolublemente unidos para él que no sabía dar al saber otro objeto que la vida humana y no veía para la vida otra salvación que el saber. La historia atestigua qué servicio prestó a ambas con esa su aspiración y de qué modo determinante influyó en la situación espiritual de su pueblo y de la humanidad: si en lo sucesivo volvió a reconocerse la diferencia entre la actividad moral y la científica, además de su unidad, ya no se disolvió otra vez el vínculo con que él las unió, y si en los últimos siglos del mundo antiguo la filosofía ocupó el lugar de la religión decadente, dando un nuevo apoyo a la moralidad, purificó y afinó la conciencia moral y abrió un cauce a una religión monoteísta universal, el mérito de ese éxito grande y benefactor corresponde a Sócrates hasta donde quepa atribuirlo a un solo individuo.

Ahora bien, en la medida en que el interés filosófico se aparta del mundo exterior para volverse hacia el hombre y su problema moral, y en tanto para el hombre sólo debe ser verdadero y obligatorio aquello de cuya verdad se haya convencido él mismo, encontramos en Sócrates aquel ahondamiento de la subjetividad en que los modernos buscaron el carácter genuino de su filosofía. Pero esta subjetividad socrática no debe confundirse con la arbitrariedad sub-

jetiva del sofista ni con la subjetividad unilateral de las escuelas postaristotélicas. Sócrates sabe que todo individuo tiene que buscarse su convicción y que la verdad no es algo dado sino que sólo se halla mediante la actividad propia del pensamiento; pide que todas las suposiciones, por aceptables y antiguas que sean, se sometan a nuevo examen, y que no se dé crédito a las autoridades sino a las razones. Mas dista mucho de declarar, como Protágoras, que el hombre sea la medida de todas las cosas, y tampoco hace lo que los estoicos y epicúreos, que al fin y a la postre sólo dejan como criterio la convicción subjetiva y la necesidad práctica, ni, como los escépticos, que disuelven en verosimilitud toda la verdad, antes bien, así como está convencido de que el saber es un fin autónomo, también lo está de que mediante el estudio reflexivo de las cosas puede obtenerse un verdadero saber. Además, Sócrates considera que el hombre es el verdadero objeto de la filosofía; pero en vez de hacer como los sofistas que convierten en ley el capricho del individuo, pretende someterlo a la ley objetiva que se halla en la naturaleza de las cosas y de las relaciones morales, y, en vez de buscar su fin supremo en la autosuficiencia del sabio, como los filósofos posteriores, se atiene más bien al punto de vista de la antigua moral griega, que no concibe al individuo fuera de la comunidad, y que por eso considera que su más próximo deber es actuar en pro de la república y que la norma natural de su conducta es la ley de ésta. Sócrates no conoce la apatía ni el cosmopolitismo de la Stoa y escuelas coetáneas. Por consiguiente, si bien pudo decirse con razón que "en él empezó a asomar la subjetividad infinita, la libertad de la conciencia de si mismo", tenemos que añadir, por otra parte, que esa tesis no agota aún el principio socrático, y asi, la disputa sobre si la doctrina socrática es subjetiva u objetiva, deberá decidirse en el sentido de que, si bien comparada con la filosofía anterior muestra un decidido ahondamiento del sujeto en si mismo, no por eso tiene un carácter puramente subjetivo: pretende obtener un saber que no sólo sirva a las necesidades del sujeto, y no sólo sea verdadero y deseable para éste, pero el terreno en que se busca, es sólo el propio pensamiento del sujeto.

Sea como fuere, este principio no se desarrolló aún más en Sócrates; aunque éste estableció el principio de que sólo el saber del concepto es verdadero saber, no llegó aún a la tesis más adelantada de que también sólo el ser del concepto es verdadero ser, que, por consiguiente, sólo el concepto es verdaderamente real, ni a la exposición sistemática de los conceptos verdaderos en sí y de por sí. Por consiguiente, el saber no pasa de ser aquí sino postulado, sólo un problema que el hombre debe resolver, la filosofía sólo impulso filosófico y método filosófico, sólo un buscar, no aún una posesión de la verdad, y precisamente esa deficiencia favorece aun la apariencia de que la postura socrática fuera de una subjetividad unilateral; mas no debe olvidarse al respecto que en Sócrates se trata siempre de descubrir y exponer lo en sí verdadero y bueno. Se pretende formar científica y moralmente al hombre, pero para ello el medio es única y exclusivamente el conocimiento de la verdad.

Ahora bien, como lo que principalmente le interesa a Sócrates es la formación del hombre, no la exposición de un sistema, la determinación del camino que conduce a la verdad —el método filosófico— es lo que en él parece más importante; por el contrario, en cuanto al contenido de su doctrina, en parte se manifiesta limitado en su extensión a cuestiones de interés directo para la vida humana, en parte se detiene en sus resultados en la demanda general y meramente formal de que todo obrar está determinado por el saber conceptual, sin desarrollar sistemáticamente ni fundamentar suficientemente las distintas actividades morales.

2. EL MÉTODO FILOSÓFICO

Lo característico del procedimiento socrático consiste en general en que en él se desarrolla el concepto a base de la representación ordinaria, pero en que, por otra parte, no se va más allá de la formación de conceptos y del ejercicio científico de los individuos para llegar a la exposición sistemática. Como lo primero que aquí se pide es el principio del conocer conceptual, existe, por una parte la conciencia de su necesidad, y se procura conocer la esencia de

las cosas; pero, por otra parte, el pensamiento se detiene en esa búsqueda y no tiene aún la formación para ampliarse a sistema del saber objetivo y, por consiguiente, tampoco la madurez de método necesaria para la configuración de un sistema. Por la misma razón, tampoco se ha convertido en una teoría expuesta más exactamente aquel procedimiento epagógico; lo que Sócrates proclamó con categórica conciencia es solamente la demanda general de que todo sea reducido a su concepto, mas no le vemos elaborar aún en doctrina el modo y manera de esa reducción, su técnica lógica, sino que ésta sólo existe directamente en la aplicación práctica como destreza personal, puesto que aun lo único que de él se refiere que se parezca a una regla lógica: que la investigación dialéctica tiene que atenerse a lo universalmente concedido, resulta demasiado indeterminado para invalidar nuestra tesis.

Tres determinaciones más concretas contiene ese procedimiento. La primera es el conocimiento socrático de sí mismo. Como Sócrates sólo reconoce como verdadero el saber conceptual, todo presunto saber tiene que ser examinado por él para ver si concuerda o no con esa su idea del saber: nada le parece más erróneo, nada más opuesto desde el principio a la verdadera sabiduría, que el creer que se sabe lo que no se sabe; nada es de tan apremiante necesidad como el examen de sí mismo, que nos enseña lo que realmente sabemos y lo que sólo nos creemos saber; asimismo, nada es más indispensable para nuestro comportamiento práctico que el aprender a familiarizarnos con el estado de nuestro interior, con la extensión de nuestros defectos y carencias, con el alcance de nuestro saber y de nuestras capacidades. Ahora bien, como en ese examen de sí mismo se pone de manifiesto que el verdadero saber del filósofo no concuerda con su idea, su primer resultado es solamente aquella conciencia de no-saber de la cual decía Sócrates que en ella consistía su única sabiduría. En efecto, él sostiene que no posee un saber y, por consiguiente, tampoco pretende ser el maestro de sus amigos, sino investigar y aprender junto con ellos. Sin embargo, esa confesión de ignorancia no es una negación escéptica del saber, pues eso sería incompatible con todo el resto de la filosofía socrá-

tica, antes bien lo que principalmente contiene es sólo una declaración del filósofo sobre su estado personal y, además, sobre el de aquéllos suyo saber tuvo él ocasión de examinar; para él no es la meta final sino el comienzo de la investigación; por el contrario, en la misma medida en que ésta avanza, se forman ciertas convicciones mediante cuya comunicación puede el filósofo instruir también a otros. Mas como ese progreso es sólo muy lento porque las cuestiones no resueltas son muchas más que las resueltas y porque el pensamiento tiene que volver siempre sobre aquello de que creía estar seguro, la conciencia de no saber no puede desaparecer en lo sucesivo tan completamente que su confesión haya de tenerse por mera ironía o por exagerada modestia. Sócrates no sabía realmente nada, es decir, no tenía una teoría desarrollada, un sistema dogmático; como ante todo se le planteó en toda su profundidad la demanda del saber conceptual, tenía que echar de menos las notas del verdadero saber en todo lo que hasta entonces pasaba por verdad y ciencia; mas como al propio tiempo fué el primero que formuló esa demanda, sus convicciones positivas quedaron circunscritas a unas pocas proposiciones; la idea del saber seguía siendo para él tarea infinita frente a la cual sólo podía tener conciencia de su ignorancia. En este sentido no puede negarse que la postura socrática tenía cierta afinidad con el escepticismo sofístico. Sócrates se oponía a ese escepticismo, pero estaba de acuerdo con él en la medida en que se aplicaba a la filosofía anterior. Los físicos —creía— rebasan con su investigación los límites del conocimiento humano, como se desprende claramente del hecho de que discrepen en las cuestiones más importantes. En efecto, unos tienen a lo existente por una unidad, otros por una pluralidad infinita; unos pretenden que todo se mueve y otros que nada se mueve; unos que todo nace y perece y otros que nada nace y perece. Como la sofística había destruído las aserciones de los físicos esgrimiendo a unas contra otras, también Sócrates deduce de la disputa de los sistemas que ninguno de ellos puede estar en posesión de la verdad. Pero la gran diferencia estriba en que los sofistas elevan a principio ese no-saber y consideran que la verdad suprema es el desesperar de toda verdad,

mientras que Sócrates se atiene a la demanda del saber y a la fe en su posibilidad y, en consecuencia, siente que la incertidumbre es el peor de los males.

Pero si éste es el significado del no-saber socrático, en él mismo se halla directamente la demanda de su eliminación: el conocimiento de la ignorancia conduce a la búsqueda del verdadero saber. Mas como ahí subsiste la conciencia del propio no-saber, porque si bien el filósofo tiene la idea del saber no la encuentra realizada en sí mismo, es natural que esa búsqueda del saber adopte como forma que él se dirija a otros para ver si el saber que a él le falta no puede hallarse en otros. De ahí la necesidad del filosofar en común, dialogado. Sea como fuere, para Sócrates ese coloquio es, por una parte, el medio más apropiado para influir educativa y formativamente en los hombres, para incitarles a pensar por sí mismos, para resolver sus reservas, para despertar y guiar su entendimiento y animar en ellos el sentimiento de sus defectos y problemas morales. Mas al propio tiempo es una condición indispensable del desarrollo del pensamiento, de la cual tampoco se aparta nunca el Sócrates histórico. Concretamente consiste, por su finalidad inmediata, en el examen de los hombres, como la denomina la *Apología* de Platón, o en la meéutica, como la llama el *Teeteto;* es decir, mediante sus preguntas, el filósofo induce a otros a que extienda ante él su conciencia, se informa acerca de su verdadera opinión, de los motivos de sus suposiciones y actos, y de esta suerte, mediante inquisitiva descomposición de sus ideas, trata de poner de manifiesto los pensamientos que en ellas se esconden y de los cuales no se percatan ni los mismos que los tienen. Como en este interrogatorio se supone que el que pregunta, espere hallar en los demás el saber que a él le falta, sus preguntas parecen expresar el deseo de que ésos lo instruyan; pero como ésos, no solamente no posee tal saber como él les pide, sino que ignoran todavía su concepto, lo único que hacen estas preguntas es poner de relieve la ignorancia de los interrogados, con lo cual el modo de proceder de Sócrates adquiere el carácter de ironía; parece que si se presenta como ignorante que pide se le instruya, es solamente para poder demostrar a los demás que son

ignorantes. Pero lo que ocurre en realidad es distinto. En efecto, no podemos limitarnos a considerar la ironía socrática como una manera de conversación, pero menos como aquel rebajarse burlón e ingenuidad simulada que si eleva al otro es solamente para regocijarse con su caída, o como aquella absoluta subjetividad y aquella anulación de toda verdad universal que durante algún tiempo se denominó así en la escuela romántica. Su genuina esencia estriba más bien en que Sócrates, convencido de no poseer ningún saber positivo e impulsado por la necesidad de saber, se dirige a otros para aprender de ellos lo que saben, pero que en el intento de averiguarlo, también a ellos se les deshace su presunto saber en el análisis dialéctico de sus representaciones. Por consiguiente, esta ironía es en general el factor dialéctico o crítico del procedimiento socrático, pero que aquí asume esa forma característica a causa de la supuesta propia ignorancia de quien ejerce la dialéctica. Sea como fuere, cabe la posibilidad de que cuanto más a menudo se convenciera Sócrates del no-saber de los demás, tanto más improbable le pareciera la esperanza de aprender de ellos, y, por consiguiente, que la manifestación de esa esperanza se convirtiera en deliberada ironía; pero como siempre siguió estando convencido de la limitación de su propio saber, siempre sigue tomándose en serio la confesión de su ignorancia, aunque renuncie a la esperanza de ser instruído por esas personas determinadas.

Sin embargo, aunque Sócrates tuviera conciencia de que nada sabía, por lo menos tenía que creer que estaba en posesión de la idea y método del verdadero saber, y sin esa convicción no habría podido confesar su propia ignorancia ni descubrir la ajena, pues las dos cosas sólo eran posibles a base de cotejar el saber dado con la idea viviente en él del saber. Y si en ninguna parte encontró realizada esa idea, precisamente en ella se encerraba la invitación dirigida a él para ponerse a trabajar en su realización, y así resulta lo tercero de su procedimiento filosófico: el intento de producir un verdadero saber. Mas sólo podemos considerar como verdadero saber el que parte del concepto de la cosa. De ahí que lo más importante sea aquí la formación de conceptos o inducción, pues aunque

Sócrates no se enderece francamente siempre a verdaderas definiciones, busca siempre ante todo una determinación relativa al concepto y a la esencia del objeto, con el propósito de decidir la cuestión que precisamente se le plantea subsumiendo el caso particular bajo esa determinación universal; de ahí que ésta sea lo que las más veces le importe. El punto de partida de esa inducción lo forman las representaciones más comunes; empieza con ejemplos de la vida cotidiana, con proposiciones conocidas y generalmente aceptadas, en todo punto litigioso vuelve siempre a esas instancias, y precisamente de esta suerte espera lograr un acuerdo universal: una vez que la totalidad de la ciencia queda a salvo de dudas, sólo falta empezar totalmente desde el principio, con las experiencias más sencillas. Mas, por otra parte, la inducción no tiene aún en él el significado de que los conceptos se deriven de una observación completa y tamizada con rigor crítico, requisito que sólo se formulará más adelante, en parte por Aristóteles, en parte por la ciencia moderna. En efecto, como faltaba aún la amplia base de un vasto saber empírico, y hasta se rechaza expresamente, como, además, Sócrates desarrolla sus pensamientos en diálogo personal, con referencia concreta al caso dado, a la capacidad y necesidades de su interlocutor, se ve limitado a los supuestos que le proporcionan las circunstancias y la propia limitada experiencia; tiene que referirse a nociones y concesiones aisladas y nunca puede avanzar sino en la medida en que los otros lo sigan. De ahí que en la mayor parte de los casos se detenga más en ejemplos aislados que en pruebas empíricas exhaustivas. Para subsanar esa contingencia de sus bases, trata de confrontar instancias opuestas con el objeto de corregir y completar las distintas experiencias. Por ejemplo, cuando trata del concepto de injusticia: Injusto, dice Eutidemo, es aquel que miente, engaña, roba, etc. Pero es lícito —objeta Sócrates, mentir, engañar y robar a los enemigos. Por consiguiente, ese concepto tiene que ser concretado: es injusto quien hace esas cosas a sus amigos. Pero hay ocasiones en que aun eso es lícito: no es injusto el general que alienta a su ejército con una mentira, el padre que con un engaño hace tomar la medicina a su hijo o el amigo que sustrae a su amigo el

arma con que éste quería suicidarse. Por lo tanto, tenemos que añadir otra nota: es injusto quien engaña, etc., a sus amigos con la intención de perjudicarlos. O bien cuando se pretende hallar el concepto de jefe. La opinión ordinaria tiene por jefe a aquel que tiene el poder de mandar. Pero Sócrates hace ver que ese poder se concede en un buque sólo al patrón, en una enfermedad sólo al médico, y en general en todos los casos sólo al experto; jefe es, pues, sólo aquel que posee el saber necesario para mandar. O bien se pretende indicar qué se necesita para una buena coraza. El forjador de corazas dice: que tenga la medida justa. Pero ¿y si el que ha de usarla tiene el cuerpo mal proporcionado? Se contesta entonces que es preciso que la medida justa es la proporcionada a tal cuerpo. Por consiguiente, la medida justa es la que se adapta. Pero ¿cómo? si la coraza se adapta al cuerpo, el hombre no podrá moverse. Por consiguiente, hemos de entender por idóneo lo que resulta cómodo para el uso. Del mismo modo vemos que Sócrates examina en todos los sentidos las nociones de sus interlocutores. Recuerda los distintos aspectos de toda cuestión, hace observar la contradicción en que una representación se halla consigo misma o con otras, trata de rectificar, completar o precisar con experiencias de otra índole suposiciones derivadas de una experiencia unilateral. Mediante este procedimiento se pone de manifiesto lo que pertenece o no a la esencia de todo objeto: los conceptos se desarrollan a base de representaciones. Y aun para la demostración son lo principal las determinaciones de conceptos. Para investigar la exactitud de un atributo o la necesidad de un modo de actuar, Sócrates se remonta al concepto de la cosa de que se trata, y demuestra lo que de ahí se sigue para el caso dado. Y así como en la búsqueda de los conceptos parte siempre de lo conocido y de lo universalmente reconocido, así lo hace también aquí. De ahí que su demostración adopte los rumbos más diversos según cuál sea el punto de partida que se ofrece. Procura que se le acepte una proposición universal, y luego subsume bajo ella el caso dado; refuta aserciones ajenas demostrando que encierran una contradicción consigo mismas o con otras suposiciones o hechos indiscutidos; funda primero en la inducción o concluye

directamente de una analogía plausible las proposiciones de las cuales saca sus conclusiones. Mas no dió una teoría de ese procedimiento ni distinguió entre las distintas clases de demostración. Lo esencial en su procedimiento es solamente que todo se mide por el concepto y se decide por él; hallar los rumbos por los cuales se obtenga eso, es cosa que se confía a la destreza dialéctica individual. En consecuencia, tenemos que dar razón a Aristóteles cuando afirma que el mérito científico de Sócrates en este sector estriba únicamente en la determinación de conceptos y en la inducción.

No puede determinarse cuando empezó Sócrates a obtener por ese camino las convicciones que en seguida vamos a ver. Pero por valiosas que fueran esas convicciones y por grandes que fueran los servicios que le prestaran para la orientación de su vida, Sócrates siguió considerando que sus conocimientos, y el conocimiento humano en general, eran demasiado limitados para poder confiar en ellos; no se sentía en posesión de un saber que correspondiera a su idea, ni capacitado para instruir a los demás, sino solamente para dedicarse junto con ellos a la investigación de la verdad. Y por más que en esa tarea les pareciera a ellos el guía superior y por más que lo adoraran como maestro, para él seguía siendo una necesidad la comunidad de la labor científica, y tampoco su tarea docente había de consistir sólo en tratar de inculcar a los demás del modo más hábil y sugestivo posible las nociones que él había adquirido ya, sino que esa tarea coincidía inseparablemente para él con su propio investigar; el influjo educativo e instructivo sobre otros era para él al propio tiempo un siempre reiterado examen, ampliación y aplicación de sus propias convicciones: el enseñar un aprender y el aprender un enseñar. En la fusión de ambos factores se apoya el "eros" socrático. Con la inclinación que todo hombre destinado por naturaleza a maestro y educador siente hacia aquellos que se muestran propicios a su influjo, se enlaza en este caso la necesidad personal de una comunidad de vida espiritual, de un comercio científico con los demás. Mas como en ese comercio casi era Sócrates el único que daba, y para quien los demás sólo servían para que él pudiera desarrollar en ellos sus pensamientos, se tiene la impresión

de que no los necesitaba por sí mismos y de que su afecto por ellos es sólo aparente cuando en realidad lo que pretende es que lo adoren: su amor se presenta, pues, como ironía, como aquella conciencia de no-saber que lo lleva a buscar enseñanzas en los demás.

Si preguntamos ahora cuales eran los objetos en que Sócrates ejercía su método, principalmente en las *Memorables* de Jenofonte encontraremos una gran diversidad de materias: investigaciones sobre la esencia de la virtud, los deberes de los hombres, la existencia de los dioses, polémicas con los sofistas, consejos de la más diversa índole a amigos y conocidos, conversaciones con los jefes militares sobre las incumbencias de su cargo, con artistas y artesanos sobre su arte, y hasta con hetairas sobre su profesión. Nada hay tan insignificante que no excite el afán de saber del filósofo, y no sea objeto de investigación a fondo y metódica por su parte: así como Platón descubriera luego en todas las cosas sin excepción los conceptos esenciales, así también Sócrates lo reduce todo a sus conceptos aun allí donde no se hacen patentes ventajas pedagógicas o de otra clase, llevado únicamente de su interés por saber. Sin embargo, él consideraba que el objeto propiamente dicho de su investigación era la vida y obrar del hombre, y, en cambio, todo lo demás en la medida solamente en que influía en los estados y problemas del hombre: su filosofía, que por su forma científica general es dialéctica, se torna ética en su aplicación concreta.

3. CONTENIDO DE LA DOCTRINA SOCRÁTICA: LA ÉTICA.

Dice Jenofonte que Sócrates no hablaba de la naturaleza del todo, como la mayor parte de los demás, ni preguntaba por la esencia del mundo y las leyes de los fenómenos celestes, antes bien declaraba que era una insensatez el indagar tales cosas; porque es una equivocación la pretensión de especular sobre lo divino antes de conocer debidamente lo humano, porque, además, ya la falta de unanimidad entre los físicos demuestra que el objeto de sus investigaciones es superior a las posibilidades del conocimiento humano, y, por último, porque esas investigaciones carecen de toda utilidad

práctica. De modo análogo vemos que el Sócrates jenofóntico reduce la geometría y la astronomía a la medida del uso inmediato, a la ciencia de los agrimensores y patronos de naves. Más allá de eso, lo considera él pérdida de tiempo y hasta impiedad, puesto que los hombres —dice— no pueden descubrir las intenciones de las obras de los dioses, y los dioses, evidentemente, no quieren que los hombres tengan ese atrevimiento; de ahí que cuando lo intentan, salgan absurdos como los de Anaxágoras. Sin embargo, ha habido autores modernos que han puesto en duda la fidelidad de esta exposición. Aunque Sócrates —se ha dicho— hubiese formulado esas sentencias u otras parecidas, en modo alguno pueden entenderse en el sentido de que quisiera eliminar toda investigación especulativa de la naturaleza, puesto que semejante aserto formaría un contraste demasiado violento con su concepción fundamental: la idea de la unidad de todo saber, y tal como Jenofonte se lo hace exponer, conduciría a consecuencias demasiado absurdas. Pero el propio Platón atestigua que Sócrates no atacó la física en general, sino su tratamiento ordinario, y el mismo Jenofonte no puede disimular que Sócrates dedicó también su atención a la naturaleza en conjunto con el objeto de llegar a la idea de su legalidad racional mediante un estudio teleológico de la naturaleza. De ahí que si bien no cabe la menor duda de que Sócrates no tenía un talento especial para la física, y no se dedicó a ella detenidamente, por lo menos habría que buscar en él el germen de una nueva forma de esa ciencia: en su estudio teleológico de la naturaleza se halla "el pensamiento de que la inteligencia está universalmente difundida en el conjunto de la naturaleza", "el principio de una absoluta armonía entre la naturaleza y el hombre y de un ser tal del hombre en la naturaleza mediante el cual él es microcosmos"; y si no pasó de ese germen y limitó la investigación de la naturaleza a las necesidades prácticas, fué solamente como medida provisional de acuerdo con su genuina opinión; lo único que quería decir con eso era que no había que ensancharse antes de que el fundamento dialéctico estuviera debidamente asentado en la profundidad de la conciencia de sí mismo, o bien no se refería propiamente a la cultura filosófica, sino sólo a la general.

Sin embargo, esa opinión se funda en postulados insostenibles. En efecto, en primer lugar, no sólo Jenofonte, sino también Aristóteles, para no hablar de autores posteriores, dicen que Sócrates no hizo investigaciones de ciencia de la naturaleza. Y es precisamente a Aristóteles a quien se elige como árbitro entre Jenofonte y Platón; ¿con qué derecho lo rechazaríamos, pues, cuando se pronuncia contra Platón? Pero el mismo Platón confiesa indirectamente por boca de Timeo que la investigación de la naturaleza era ajena a Sócrates, y si en otros pasajes pone en boca de su maestro proposiciones de filosofía natural, no puede demostrarse que esas manifestaciones pretendan ser consideradas como rigurosamente históricas. En todo caso, Jenofonte concuerda con Platón en afirmar que Sócrates preconizaba un estudio teleológico de la naturaleza. Y si se pide que esa teleología "no se extienda en el sentido bajo posterior", como la concebía Jenofonte, sino que en ella se encuentren ideas especulativas más elevadas, no sé de dónde vamos a sacar la justificación histórica de tal pretensión. Por último, si se invoca la consecuencia del principio socrático, precisamente ella muestra que Sócrates se tomaba muy en serio su desprecio de la física especulativa y su teleología vulgar. Es evidente que si en la cumbre de su filosofía hubiese colocado en esa forma desarrollada la idea de la concatenación de todo saber, no cabría aplicar su menosprecio por la física; en cambio, si lo que le importaba era, no el saber, en general, sino principalmente la formación y educación del hombre mediante el saber, es natural que dirigiera principalmente su investigación de modo unilateral a los estados y actividades humanos, y sólo trajera a colación la naturaleza por las ventajas que ésta pudiera tener para el hombre. Sea como fuere, es cierto que mediante esa teleología esparció una semilla de investigaciones de ciencia de la naturaleza y metafísicas que había de producir abundante cosecha en Platón y Aristóteles; mas ese nuevo principio de filosofía natural resultó solamente a modo de producto accesorio de sus investigaciones éticas, sin que él mismo se percatara de su trascendencia; su interés consciente se enfoca sólo a la ética, y su mismo estudio teleológico de la naturaleza responde en su intención a la idea de servir al fin moral de

aconsejar a sus amigos que sean piadosos. Y si bien no podemos pasar por alto esos estudios, no les podemos atribuir, de acuerdo con la idea de nuestro filósofo, un valor independiente y por esta razón no podemos anteponerlos a la ética.

Lo mismo cabe decir de la teología que aqui sigue coincidiendo totalmente con la física. Las mismas razones debieran apartarle de aquélla que de ésta. Por consiguiente, si no obstante formuló determinadas opiniones sobre los dioses y el culto a los dioses, eso se debió principalmente al interés práctico de la piedad y tampoco habremos de tratarlas de otro modo que como suplemento de su ética.

Ni siquiera puede suponerse que el filósofo se hubiera dedicado por lo menos en un anterior período de su vida a las investigaciones que luego rechazó tan rotundamente. Aunque realmente hubiera recibido en su juventud las enseñanzas de Anaxágoras o Arquelao, no se deduciría de ahí que siguiera fiel a la orientación de filosofía natural de su investigación cuando él empezó su propia actividad docente. Mas aquella enseñanza está tan mal atestiguada, y resulta tan difícil de conciliar con la narración platónica como con la de Jenofonte, que con ella no es posible demostrar, ni siquiera hacer probables, hechos históricos de ninguna clase. El hecho de que el Sócrates platónico atestigüe en el *Fedón* (96 Ass.) que en su juventud se dedicó con entusiasmo, aunque sin éxito, a la investigación de filosofía natural, suponiendo que pudiéramos aplicarlo al Sócrates histórico, más bien se pronunciaría en contra que en favor de la hipótesis de que Sócrates siguió dedicándose a la física en la primera época de su actividad docente; sin embargo, en modo alguno tenemos derecho a considerar esa narración como testimonio histórico del desarrollo científico de Sócrates. Además, lo que Jenofonte dice de los conocimientos de Sócrates en materia de geometría y astronomía, no demuestra en lo más mínimo que jamás atribuyera valor a esas ciencias en cuanto se salían de lo que pudiera interesar a las necesidades prácticas inmediatas, sino solamente que en alguna época de su vida se ocupó de ellas con la atención suficiente para poder formarse por sí mismo un juicio sobre su utilidad para la vida humana. Y eso pudo hacerlo igualmente en sus años más

maduros y partiendo de su postura posterior: precisamente el principio del examen de los hombres tenía que incitarlo a examinar también la ciencia de su época para ver si otorgaba un saber garantizado y utilizable e informarse hasta el fin sobre ella en la medida que él considerara necesaria; pero es probable que no se adentrara mucho en ella, como se desprende de los juicios que de él cita Jenofonte. Sería distinta la impresión que se obtendría en todo caso de las *Nubes* de Aristófanes si su exposición de Sócrates pudiera tenerse por testimonio fidedigno, pues en ella lo vemos abismado, entre otras cosas, también en astronomía y física, en cavilaciones sobre lo que hay encima y debajo de la tierra; pero ¿quién nos garantiza que este rasgo posee más verdad positiva que los demás elementos de la caricatura que aquí trazó el poeta del filósofo? ¿Quién se atreverá a sostener fundándose en las *Nubes* que Sócrates fuera jamás el ateo y leguleyo profesional que aquí se describe? Y si no hay que pensar en eso, ¿cómo puede demostrarse a base de la misma pieza a la cual debe negarse todo crédito dadas sus acusaciones, que estuviera fundamentada en lo esencial la descripción de la meteorosofía socrática tan íntimamente enlazada con el reproche de ateísmo? ¿Cómo cabe siquiera suponer que a la edad de cuarenta y siete años hubiera encontrado Sócrates tan poco su centro de gravedad que se entregara con ardor a las mismas investigaciones que en Jenofonte condena como inútiles, insensatas y jactanciosas? ¡Y cuán inverosímil resulta que, además de Jenofonte, también Platón le hiciera negar absolutamente que se ocupara para nada de la física si durante mucho tiempo y en serio la hubiera cultivado y enseñado y que ninguno de los dos hubiera considerado necesario añadir con visos de verosimilitud que si bien no había sido ajeno a esos estudios, hacía tiempo que se había apartado ya de ellos! Mas la cosa está clara: Aristófanes cargó sobre Sócrates todo lo repugnante y absurdo que había llegado a sus oídos sobre los filósofos y los sofistas; no le preocupaba la cuestión de si eso era verdadero y precisamente si era verdadero de nuestro filósofo. Los propios discípulos de éste nos presentan a su maestro ya una década antes de la representación de las *Nubes* sólo como dialéctico y filósofo moral, y las afirmaciones de un personaje como

Aristófanes distan mucho de ser suficientes para demostrar que hubiera sido jamás otra cosa.

Pero tampoco en la ética son muchas las determinaciones que puedan atribuirse con seguridad a Sócrates, y no podía ser de otro modo, puesto que no es posible dar un desarrollo sistemático de la ética sin apoyarla en una base metafísica y psicológica. Lo principal que en este sector hizo Sócrates fué reducir lo formal, el obrar moral en general, al saber; por el contrario, cuando es preciso deducir las particulares actividades y situaciones morales, se contenta en parte invocando la costumbre existente, y en parte le añade una relación exterior con un fin, relación cuyas deficiencias vuelve a corregir parcialmente en todo caso en el desarrollo ulterior de su reflexión.

El principio general de la ética socrática proclama la tesis de que toda virtud consiste en saber. Esa afirmación está estrechamente relacionada con toda la postura de Sócrates. Todos sus esfuerzos se enderezan ya desde el principio a restaurar la moralidad mediante el saber y a asentarla sobre cimientos más hondos. Las experiencias de su época lo habían convencido de que la probidad tradicional, fundada en la autoridad y el hábito, no resistía el escepticismo moral; su examen de los hombres le enseñó que los más celebrados de sus contemporáneos tenían, no verdadera virtud, sino supuesta. Para llegar a una verdadera moralidad es preciso que el hombre obtenga la norma para su obrar a base de un saber claro y seguro. Mas ese principio es formulado por él con un exclusivismo unilateral: para él, el saber no es sólo indispensable condición y medio auxiliar para la verdadera moralidad, sino directamente la totalidad de la misma, y cuando falta el saber, no considera que haya sólo una virtud imperfecta, sino que no hay virtud alguna. Sólo Platón y más completamente Aristóteles rectificaron esa unilateralidad de la doctrina socrática de la virtud. Para fundamentar su idea, Sócrates alegaba que sin un exacto saber no es posible un justo obrar y que siempre que hay saber, el justo obrar resulta automáticamente. Lo primero porque de nada nos aprovecha ninguna actividad y ninguna posesión si no están orientadas hacia el verdadero fin por la inteligencia. Lo segundo porque cualquiera hace sólo aquello de lo cual cree que es

bueno para él y nadie es voluntariamente malo, porque eso no significaría otra cosa que hacerse voluntariamente desgraciado; de ahí que el saber sea siempre lo más fuerte y no puede ser doblegado por la concupiscencia. Por lo que concierne especialmente a la virtud que más alejada parece del saber —la valentía—, Sócrates exponía también que en todos los casos aquél que conoce la verdadera índole de un aparente peligro y los medios para hacerle frente, tiene más coraje que quien no los conoce. De ahí cree poder inferir que para la virtud todo lo que importa es el saber, y, en consecuencia, define también las distintas virtudes de suerte que todas consisten en un saber y sólo se distinguen entre sí por el objeto de ese saber. Piadoso es quien sabe lo que conviene a los dioses, justo el que sabe lo que conviene a los hombres, valiente el que sabe tratar los peligros como es debido, reflexivo y prudente el que sabe usar lo noble y bueno y evitar lo malo. Por consiguiente, todas las virtudes se reducen a la sabiduría o saber (en efecto, las dos últimas coinciden); la noción ordinaria que supone muchas y diversas virtudes, es errónea, pues en realidad sólo hay una virtud. Ni la diferencia de las personas, edades y estirpes son óbice para eso, puesto que en todas ellas tiene que ser una misma cosa lo que hace virtuoso su modo de obrar, y también hay que suponer que todos los hombres tienen esencialmente la misma predisposición para la virtud. Por consiguiente, lo principal es siempre que se desarrolle esa predisposición por medio de una buena enseñanza, puesto que si bien es evidente que para toda actividad uno está mejor dotado y otro menos bien dotado, todos necesitan ejercicio y educación, y los que más lo necesitan son precisamente los que más talento tienen, so pena de extraviarse por los caminos más funestos. Nada hay empero que contraría tanto al saber como la falsa ilusión de saber; de ahí que también en el aspecto moral ninguna faena sea más apremiante que la de conocerse a sí mismo, la cual destruye la infundada apariencia de saber y muestra al hombre sus defectos y carencias; en efecto, como según el postulado socrático, se da directamente con el saber el recto obrar y con la ignorancia el obrar equivocado, el que se conozca a sí mismo hará indefectiblemente lo que le favorece, y quien no se conozca a sí mismo, lo que

le perjudica. Sólo el que sabe puede hacer algo a conciencia, sólo él es útil y estimado. En una palabra: el saber es la raíz de todo obrar moral, y la ignorancia la fuente de todos los errores, y si fuera posible ser injusto a sabiendas, eso sería mejor que cometer la injusticia por ignorancia, puesto que en este caso falta la primera condición para obrar bien; la intención moral, mientras que ésta existiría en aquél y sólo transitoriamente le sería infiel el que obra. Mas cuál sea la índole del saber en que consiste la virtud —empírica o especulativa, teórica o práctica—, es cosa que Sócrates no llegó a preguntar, que sepamos. En Jenofonte, por lo menos, involucra el aprender y el ejercicio, que Platón distingue ya, y para demostrar que la virtud consiste en saber, necesita el saber y sólo puede adquirirse por medio de la enseñanza, elige (también en Platón) ejemplos tomados de los conocimientos prácticos y hasta de las habilidades mecánicas.

Sin embargo, todo eso no son sino condiciones formales; toda virtud —se pretende— es un saber, mas ¿cuál es el contenido de ese saber? A esto contesta Sócrates primero en términos generales: el bien; virtuoso, justo, valiente, etc., es aquél que sabe lo que es bueno y justo. Pero también esa determinación es tan general y tan meramente formal como la anterior; el saber que nos hace virtuosos es el saber el bien, mas ¿qué es el bien? El bien es precisamente sólo el concepto pensado como fin, obrar el bien es actuar de conformidad con el concepto de la cosa, o sea el saber mismo en su aplicación práctica; por consiguiente, la esencia del saber moral no se explica añadiendo que es el saber lo bueno, justo, etc. Sin embargo, Sócrates no fué en su filosofía más allá de esa determinación general: así como su filosofía teórica se detiene en la demanda general de un saber conceptual, así la práctica se queda en la demanda igualmente imprecisa del actuar de acuerdo con conceptos. Pero de ese principio general no cabe deducir aún ninguna actividad moral determinada; por consiguiente, si se pretende llegar a ella, no queda otro remedio que adoptar los principios necesarios, ya sea de la costumbre existente sin ulterior examen, o bien, si hay que justificarlos ante el pensamiento de acuerdo con el principio del saber, fundarlos en el

éxito de los actos. Y, en efecto, Sócrates utilizó ambos caminos. Por una parte explica el concepto de lo justo mediante el de lo legal; dice que el mejor culto es el que corresponde a lo tradicional, y hasta él mismo no quiere sustraerse a la condena injusta para no infringir las leyes. Pero, por otra parte, su postura implica que no es posible contentarse con la autoridad de lo existente. Tenemos que obedecer las leyes de la república, pero ¿por qué? Además de ellas, tenemos que respetar también las leyes no escritas de los dioses, mas ¿en qué puede conocerse lo que los dioses convirtieron en ley? No bien se intenta contestar estas preguntas, uno se siente inducido a la fundamentación científica de las actividades morales, a la cual no podía sustraerse un filósofo cuyo primer principio es obrar siempre a base de conocimientos claros. Ahora bien, Sócrates sólo sabe hacer derivar esa fundamentación de las consecuencias de nuestras acciones, y en eso procede no pocas veces tan superficialmente que para sus tesis éticas se sirve de una argumentación que, tomada en sí, sólo se distingue de la filosofía moral sofista por el resultado, no por el principio. En efecto, él mismo declara expresamente que si se le pregunta por un bien que no sea bueno para un fin determinado, no sabe que lo haya, ni desea saberlo; que todo es bueno y bello para aquello para lo cual da buen resultado, y, por consiguiente, una misma cosa podría ser buena para uno y mala para otro, pues dice del modo más terminante que lo bueno no es otra cosa que lo útil, ni lo bello otra cosa que lo aprovechable, que, por consiguiente, todo es bueno y bello para aquello para lo cual resulta útil y aprovechable; además, demuestra su doctrina de que el mal es involuntario —uno de los pilares de su ética— por medio de la observación de que nadie hace otra cosa que lo que tiene por útil. En consecuencia, según su idea no existe ningún bien absoluto, sino sólo uno relativo: ventajas y perjuicios son la medida de lo bueno y de lo malo. En consonancia con esa postura, también en los diálogos de Jenofonte funda los preceptos morales casi exclusivamente en consideraciones utilitarias. Tenemos que procurar ser sobrios porque el sobrio vive más agradablemente que el incontinente; tenemos que curtirnos porque el curtido es más sano y le resulta más fácil rechazar peligros y conquistar gloria

y honor; tenemos que ser modestos porque la jactancia acarrea daños y oprobios; tenemos que tolerar a nuestros hermanos porque es insensato utilizar para el daño lo que se nos da para el provecho; tenemos que esforzarnos por tener amigos buenos porque un amigo fiel es el patrimonio más útil; no debemos negarnos a intervenir en la cosa pública porque el bienestar del conjunto redunda también en beneficio del individuo; tenemos que obedecer las leyes porque esto es lo más útil para nosotros mismos y para la república, y abstenernos de la injusticia porque ésta siempre acaba siendo castigada: tenemos que ser virtuosos porque la virtud proporciona las mayores ventajas de parte de los dioses y de los hombres; tenemos que adorar a los dioses y respetar sus leyes porque son lo que más nos aprovecha y lo que más infaliblemente puede castigarnos. Por consiguiente, si Jenofonte no nos informa mal en puntos esenciales, tenemos que conceder que Sócrates se tomaba realmente en serio la reducción del bien a lo útil y, en consecuencia, también la fundamentación, correspondiente a ella, de los deberes morales.

Evidentemente, también hallamos en boca de nuestro filósofo otras manifestaciones que nos llevan más allá de esa fundamentación superficial de las obligaciones morales, puesto que transportan directamente a su influjo sobre la vida espiritual del hombre las ventajas esenciales de la virtud, el fin para el cual sirve ésta y por el cual es buena y bella. Esto estaría fuera de toda duda y resultaría sumamente terminante si pudiéramos atribuir al Sócrates histórico el principio que es corriente en el platónico: que la justicia es salud y la injusticia enfermedad del alma, y, por lo tanto, toda injusticia perjudica siempre y necesariamente a quien la comete, y la justicia es siempre y necesariamente útil. Sin embargo, las exposiciones como las de la *República* y del *Gorgias* no nos autorizan a afirmarlo así, puesto que es indiscutible que en esos diálogos se atribuyen a nuestro filósofo cosas que no dijo ni pudo decir jamás, y no puede decirse que Platón no podía tener estos conceptos morales puros si su maestro no los hubiera tenido antes que él, puesto que entonces también habría que atribuir a Sócrates la doctrina de las ideas y muchas otras cosas porque se encuentran en Platón. Tampoco el *Critón* constituye

una garantía de que el detalle de su contenido proceda del propio Sócrates, puesto que su autor no estaba presente en el coloquio que refiere; sin embargo, como no parece haber sido redactado mucho después de la muerte de Sócrates y en lo demás no se aparta de la postura de este filósofo, merece tenerse en cuenta en todo caso el hecho de que en él se encuentren también los mismos principios, circunstancia que en todo caso aboga en pro de la suposición de que tenían un punto de apoyo en la doctrina socrática. Mas en el mismo sentido se pronuncia también la *Apología* cuando Sócrates resume así el objetivo de su actuación: convencer a sus conciudadanos de que tiene que interesarles mucho más el perfeccionamiento de su alma que el dinero y el patrimonio, que el honor y la gloria, y cuando declara expresamente que no sabe si la muerte es un mal, pero sí sabe que lo es el obrar injustamente. Y algo semejante se encuentra en Jenofonte. En él declara Sócrates que lo más valioso del hombre, la parte divina de su ser, es el alma, porque es la sede de la razón y sólo lo racional tiene valor; pide, por consiguiente, que cada cual cuide de ella en primer lugar; está convencido de que se vive tanto mejor cuanto más uno trabaja en la propia perfección y en la de sus amigos, y tanto más placenteramente cuanto más conciencia se tiene de ese perfeccionamiento; considera que la limitación de nuestras necesidades constituye una aproximación a la carencia de necesidades propia de la divinidad. Y como la perfección espiritual del hombre depende en primer término de su saber, se califica la sabiduría de bien supremo, incomparablemente más valioso que todo lo demás, y se recomienda el aprender, no sólo a causa de su utilidad, sino también del goce que proporciona directamente por sí mismo, mientras que aquéllos que se entregan a los placeres sensuales, no conocen precisamente los placeres más grandes y duraderos. Esas manifestaciones concuerdan totalmente con lo que hemos citado de Platón; y resultan también totalmente consecuentes en boca de un filósofo que tan decididamente quiere fundar en el saber toda la vida moral y que tan enérgicamente induce al hombre al conocimiento de sí mismo y al perfeccionamiento de si mismo, como lo hizo Sócrates.

Ahora bien, ¿cómo hemos de juzgar los relatos en que Sócrates

funda los deberes morales en razones utilitarias tan superficiales, como tan a menudo encontramos en Jenofonte? ¿Hemos de suponer que todas esas exposiciones estaban hechas pensando solamente en aquéllos que todavía no estaban bastante maduros para entender la verdadera opinión del filósofo; que sólo pretenden enseñar que el obrar virtuoso es el mejor aun suponiendo las consideraciones utilitarias usuales, insuficientes en sí; que esos comentarios, puramente provisionales y a modo de introducción, fueron considerados por Jenofonte como el todo de la filosofía socrática de la vida, dándonos así de la última una imagen que correspondería a la que él se había formado, mas no a la genuina postura socrática? No cabe duda de que esa opinión tiene algo de verdad, pero difícilmente toda la verdad. Podemos suponer sin reservas que para Jenofonte era más plausible y comprensible la fundamentación más patente de los preceptos morales en el éxito exterior que la más profunda que considera que lo esencial es su influjo en el estado interior del hombre; por consiguiente, difícilmente podríamos esperar de él sino que en su representación diera preferencia a aquellas disquisiciones que para él mismo resultaban más comprensibles y que así lo hiciera a costa de las demás, las cuales quedaron muy en segundo término comparadas con aquellas, como así correspondía a la verdadera relación entre unas y otras; por esta razón hemos de atribuir doble importancia a aquellas de sus manifestaciones que apuntan a una concepción interior. Sin embargo, no podemos considerarlo tan poco fidedigno que nos refiera precisamente sentencias que Sócrates no hubiera formulado, ni tampoco podemos dar a esas sentencias una interpretación que las ponga totalmente de acuerdo con la exposición platónica de la ética socrática. Tomemos, por ejemplo, las conversaciones con Aristipo, en las cuales se invita a Sócrates a mencionar un bien y luego de nuevo algo hermoso, y las dos veces declara que el bien y la belleza sólo consisten en la utilidad para determinados fines. ¿Qué motivo habría podido tener Sócrates en este caso para reservarse su propia opinión? ¿Acaso era Aristipo una de aquellas mentes poco maduras e infilosóficas que no estaban en condiciones de entender esa opinión y no más bien, al lado de Platón y Euclides, uno de los pensadores más

independientes y mejor preparado científicamente del grupo socrático? ¿Por qué el filósofo le dice solamente: "todo es bueno y bello para aquello con lo cual se lleva bien, y en consecuencia puede ser bueno en relación con una cosa y malo en relación con otra"? ¿Por qué no añade: "pero hay una cosa que siempre y absolutamente es buena: lo que hace mejor a nuestra alma"? ¿O bien lo añadiría y Jenofonte habría silenciado esta cosa, precisamente la principal, y lo mismo habría ocurrido en los demás casos, como en *Mem.*, IV, 6, 8 s.? Mas sólo estaríamos autorizados a suponerlo así si pudiera demostrarse que es imposible que Sócrates hablara como lo hace hablar Jenofonte, o que es imposible que sus manifestaciones tuvieran el sentido que se desprende de sus relatos. Pero para esto no basta invocar la contradicción que de lo contrario habría que imputar al filósofo. Evidentemente, es una contradicción declarar que la virtud es el fin último de la vida y al propio tiempo recomendarla por las ventajas que nos proporciona; un pensador como Platón advirtió esta contradicción como tal y la evitó. Pero la cuestión es si lo propio hizo Sócrates y hasta qué punto, y nada nos autoriza a suponer que es imposible que incurriera en ella. ¿O acaso no es una contradicción que Kant rechace primero terminantemente como heteronómica toda medida empírica para el juicio moral de nuestras acciones, para luego resolver la cuestión de cuáles son las máximas apropiadas para convertirse en principio de una legislación universal apelando a las consecuencias que de ellas resultarían en el caso de que tuvieran vigencia universal? ¿No es una contradicción que el mismo pensador, después de haber combatido con la máxima energía al eudemonismo, funde la creencia en la existencia de Dios en la demanda de una felicidad correspondiente a la dignidad? Cuando la *Crítica de la razón pura* sostiene una cosa en sí y luego niega rotundamente que sea cognoscible, ¿no incurre en una contradicción tan chocante que un Fichte consideró que si aquélla supone realmente una cosa en sí, creería que aquella obra lo sería más bien del más prodigioso azar que de un talento? Pero ¿puede por ello el historiador atribuir al filósofo de Königsberg otra cosa que la que él dijo realmente? ¿Puede suprimir violentamente esas contradicciones en vez de explicarlas?

¿Y sería tan inconcebible que algo semejante ocurriera con la doctrina socrática? El filósofo pretende fundar la vida moral en el saber. Pero como el concepto de ese saber es en el aspecto formal tan impreciso que además de las convicciones filosóficas abarca también habilidades empíricas de todas clases, también en lo material adolece de una imprecisión análoga. El bien forma el contenido del saber práctico, y el bien es lo útil, o lo que viene a ser lo mismo: lo conveniente. Pero según todo lo que sabemos Sócrates no se pronunció sobre eso tan determinantemente como hubiera sido necesario para evitar en su ética cualquier vacilación. En aquellos pasajes en que con alguna seguridad podemos colegir las ideas del Sócrates histórico, ya no dice, ni siquiera en Platón, que el fin más importante para el hombre haya de ser su perfeccionamiento espiritual, el cuidado de su alma; pero referir todas las actividades humanas a ese fin considerado como último y absoluto, es imposible para su ética no sistemática, aforística y no apoyada en una investigación psicológica más vasta, y así, al lado de aquel fin moral supremo, aparecen otros, al parecer independientes, que afectan al bien del hombre entendido desde los lados más diversos, y la actividad moral misma aparece como medio para alcanzar ese objetivo. Por consiguiente, cuando Jenofonte refiere algunos diálogos socráticos en que Sócrates expone así la cosa, aunque en todo caso podamos reconocer que en ellos no se agota la fundamentación socrática de la ética, tampoco tenemos derecho a negar crédito a su exposición, que en Platón aparece confirmada con varias huellas, o a interpretarla en sentido contrario fundándonos en la hipótesis de que sólo nos da los comienzos de conversaciones cuyo verdadero fin debió de ser totalmente diferente. Además, en pro de su fidelidad se pronuncia en este caso la circunstancia de que entre las escuelas socráticas, además de la moral cínica y de la dialéctica megárica, había también la doctrina hedónica cirenaica, cuyo fundador, por lo que sabemos, estaba realmente convencido de atenerse al genuino espíritu de la doctrina socrática, y si esta doctrina no le hubiera ofrecido ningún punto de apoyo, ese fenómeno resultaría difícil de comprender. Es evidente que por su genuina esencia la moral socrática lo es

todo menos eudemonística; para esto no excluye la posibilidad de que en su fundamentación formal adopta la forma del eudemonismo; lo que hacemos resaltar en ella no es una falta de contenido moral, sino una falta de reflexión científica.

Sócrates no podía tener el propósito de ofrecer una exposición sistemática de las actividades morales. Desarrollaba sus ideas en torno a casos determinados según se presentara la ocasión. No cabe la menor duda de que hasta cierto punto imperó el azar en la conservación de esas conversaciones; sin embargo, es de suponer que Sócrates tendría presentes de preferencia los temas sobre los cuales vuelve Jenofonte con especial predilección. En este aspecto, además de la demanda general del saber moral y del conocimiento de sí mismo, destacan principalmente tres puntos: la independencia del individuo a base de limitar sus necesidades y deseos; el ennoblecimiento de la vida social mediante la amistad y el fomento del bienestar común mediante una vida política ordenada. A eso se añade, por último, si Sócrates fué más allá de la postura de la moral griega ordinaria exigiendo amor al enemigo y hasta qué punto.

1º *El individuo.* Sócrates no sólo era él mismo un modelo de resistencia y sobriedad, sino que procuraba fomentar también estas virtudes en sus amigos: no hay otro tema que salga a relucir más a menudo en los coloquios jenofónticos, y Sócrates denomina expresamente a la continencia piedra angular de toda virtud. El principal punto de vista a este respecto es el mismo que en lo sucesivo tan grande importancia adquirió para las escuelas cínicas y estoica; que el hombre sólo puede llegar a ser dueño de sí mismo a base de carecer de necesidades y de ejercer sus fuerzas, y, en cambio, se equipara a un esclavo si se hace dependiente de sus estados corporales y goces. Un filósofo para quien el saber es lo más elevado, tenía que enderezarse naturalmente, ante todo, a que el espíritu pensante, no entorpecido por necesidades ni apetitos sensibles, se entregara con plena libertad a la investigación de la verdad, y cuanto menos valor atribuyera de acuerdo con su idea a lo exterior como tal, cuanto más exclusivamente considerara que la felicidad está enlazada con el estado espiritual del hombre, tanto más apremiante había de ser para él

la invitación a observar positivamente esos principios haciéndose realmente independiente del mundo exterior. No se encuentran aún en Sócrates otros móviles que fueron decisivos para la moral posterior: no sólo no se comporta ascéticamente frente al goce sensual, sino que con respecto a él se muestra mucho menos severo de lo que cabría esperar; no lo necesita, mas no lo rehuye, antes bien su moderación consiste esencialmente en que en medio del goce sigue siendo dueño de sí mismo gracias a la imperturbada claridad de pensamiento. Donde más patente se hace ese carácter de la continencia socrática es en sus manifestaciones sobre los goces sexuales, puesto que por ejemplar que también en este punto fuera su propia conducta, no le repugna por principio la satisfacción del impulso sexual fuera del matrimonio, sino que se limita a exigir que ésta no rebase la medida de la necesidad física y no sea un obstáculo para fines más elevados. La idea directriz de su moral es menos la pureza moral que la libertad espiritual del hombre.

2º *La amistad.* Esa demanda que en sí es sólo negativa, adquiere su complemento positivo al exigir que el individuo se ponga en relación con otros. Eso se hace principalmente en la amistad. Como vimos, Sócrates sólo sabe fundamentar esta relación invocando sus ventajas; mas no puede negarse que para él y su filosofía tiene una importancia más profunda y, en efecto, por esta razón se la cultiva y estudia con predilección en todas las escuelas socráticas. Cuando el saber y la moralidad coinciden tan directamente, también la vinculación científica de los individuos es inconcebible sin una comunión de vida más vasta, y esas relaciones personales resultarán tanto más indispensables para el filósofo cuanto más vivamente sienta él la necesidad de investigar en común, de proceder a un intercambio de pensamientos. Como en la Liga pitagórica y otras asociaciones por el estilo, también en la escuela socrática se crea una íntima vinculación de los discípulos con el maestro y entre sí mediante una fusión de los intereses morales y científicos, vinculación más íntima que la provocada de suyo por la comunidad científica, y aquí apenas cabe preguntar qué es lo primero y qué lo derivado: si la necesidad de amistad convirtió al filosofar de Sócrates en un dialogar continuo o si

la necesidad de investigar en común atrajo progresivamente a todos los sensibles a esa investigación; su originalidad consiste más bien —y esto es precisamente lo que hace de él el erótico filosófico como nos lo presenta Platón— en que ni para su investigar podía prescindir de la comunidad con otros, ni su comercio con otros podía prescindir de la investigación científica. Así nos enteramos de los penetrantes comentarios de Sócrates sobre el valor y esencia de la amistad, en los cuales acaba volviendo siempre a la idea de que una verdadera amistad sólo puede existir entre hombres virtuosos, pero que para éstos es absolutamente natural y necesario que los verdaderos amigos lo hagan todo unos para otros y que la virtud y una benevolencia activa son el único medio seguro de adquirir amigos. Desde ese punto de vista se juzga también luego la moral existente. Sócrates, no sólo acepta la forma griega de la pederastia, sino que él mismo se la apropia, y es difícil que fuera sólo por atención a los demás; mas como él aplica sus principios morales a esas relaciones, tiene que oponerse a los extravíos dominantes y exigir una purifición de esas relaciones que suprima el concepto patológico del "eros" para transformarlo en el moral de la amistad. Un verdadero amor —dice él— sólo existe cuando desinteresadamente se busca lo mejor para el amado, no cuando con desconsiderado egoísmo se persiguen fines y aplican medios mediante los cuales ambas partes se hacen despreciables. Sólo entonces cabe encontrar también fidelidad y constancia. Mas el subterfugio de que el amado adquiera con su complacencia la asistencia del favorito para su perfeccionamiento, debe rechazarse totalmente, puesto que la inmoralidad y la indecencia no pueden ser jamás medios para fines morales. Parece realmente que Sócrates dijo con esos principios una nueva verdad a su época o que por lo menos le recordó una que tiempo ha había olvidado. En cambio, coincidía con sus contemporáneos en aquel bajo concepto del matrimonio que si por una parte fué una de las causas que fomentaron la pederastia griega, por otra fué resultado de ella. Aunque supone que las mujeres tienen la misma inclinación moral que los hombres, y a pesar de que él mantenía un comercio instructivo con mujeres inteligentes, los términos en que se manifiesta sobre la vida

conyugal hacen pensar más en el marido de Jantipa que en el amigo de Aspasia. Concede que una mujer honrada no es menos útil para la casa que el marido, y censura a los hombres que no se preocupan por instruir a sus mujeres, pero considera que la única finalidad del matrimonio es la procreación de hijos, y en su propia conducta puede observarse que no sentía gran apego a la vida doméstica. Sus necesidades de afecto y personales quedan satisfechas con el comercio amistoso con los hombres; considera que ese comercio es el medio de cumplir su peculiar misión de formador de hombres; mas prescindiendo de eso, como genuino griego estima que el objeto principal de la actividad moral es, no la familia, sino la república.

3º *Sócrates tiene un elevado concepto de la importancia de la república y de los deberes para con ella.* Quien pretende vivir entre hombres —dice—, tiene que vivir en la república, como gobernante o como gobernado, y no sólo exige para eso la más absoluta obediencia a las leyes, sino que reduce francamente el concepto de lo justo al de lo legal, hasta el extremo de que por el atributo de la legalidad distingue entre la monarquía y la tiranía, entre la aristocracia y la plutocracia, y además pretende que en el gobierno de la república intervengan todos los capacitados, puesto que el bien de todos los individuos depende del del conjunto. Y con su vida confirmó esos principios: cumplió sus deberes cívicos con abnegado altruísmo y murió para no infringir las leyes. Al propio tiempo considera que su actividad filosófica constituye el cumplimiento de un deber para con la república, y en las *Memorables* de Jenofonte vemos que aprovecha toda ocasión para inducir a los capacitados a que actúen en política, para disuadir de eso a los incapaces, para mover a los magistrados a reflexionar sobre sus funciones y para darles instrucciones para el desempeño de sus cargos. Él mismo expresa de modo significativo este carácter político de sus aspiraciones al reunir todas las virtudes en el arte de gobernar. Mas aunque en eso acate la antigua concepción griega de la vida política, por otro lado se aleja mucho de la misma. Si toda verdadera virtud está condicionada por el saber, lo propio vale para la virtud política, tanto más cuanto más elevadamente se formule su concepto. Por consiguiente, así co-

mo Sócrates exige que todo el que quiera ser gobernante se prepare para esa profesión examinándose a fondo a sí mismo y mediante un trabajo científico, así también, por el contrario, sólo el cumplimiento de esa condición capacita y da derecho a su juicio, para ocupar un cargo político: para ser gobernante no basta poseer el poder, haber sido designado por la suerte o por sufragio popular, sino únicamente el saber. Por el contrario, del gobierno por la masa juzga que es totalmente imposible que un gobernante pueda sostenerse frente a ella si ha de imponer el derecho y la justicia; donde rija la demagogia, el hombre probo no tiene otro recurso que retirarse a la vida privada. Con eso quedaba sentado un principio que ponía a Sócrates en oposición, no sólo con la democracia ateniense, sino con todo el régimen político griego; en vez de la igualdad jurídica de todos o de la preferencia en favor del nacimiento o de la riqueza se pedía una aristocracia intelectual, en vez de la ciudadanía gobernante una burocracia de formación científica y en vez de la soberanía de ciertas familias o del pueblo aquel dominio de los expertos que luego Platón trató de realizar con su república de filósofos desarrollando consecuentemente los principios socráticos. Aquí vemos que nuestro filósofo sigue también la senda por la cual se habían lanzado por vez primera los sofistas, pues ellos fueron los primeros que propusieron y declararon necesaria una preparación científica previa para el ingreso en la carrera política. Sin embargo, lo que él pretende es completamente distinto por su contenido de lo que aquéllos querían. La meta política no es el poder del individuo sino el bien del conjunto, la finalidad de la enseñanza no es la destreza personal sino el conocimiento de la verdad y el medio de formación no es la retórica sino la dialéctica. Sócrates aspira a un saber que dirija a la república; los sofistas a uno que sirva para dominar.

A la postura aristocrática de esa política parece oponerse la libertad con que Sócrates se eleva por encima de los prejuicios sociales de su pueblo, cuando al desprecio dominante por los oficios opone el principio de que no hay que avergonzarse de ninguna actividad, sea cual fuere, sino solamente del ocio y de la inactividad. Sin embargo, ambas cosas provienen de la misma fuente; así como Sócrates

pide que el valor del individuo en la república se juzgue solamente por su tarea, así, por el contrario, quiere que se reconozca toda tarea de la cual resulte algo bueno: el concepto del bien es aquí, como siempre, su medida suprema.

4º Con el carácter político de la moralidad griega se relaciona el principio de que el deber del hombre virtuoso se resuma tradicionalmente en la exigencia de que se haga bien a los amigos y mal a los enemigos. La misma determinación pone Jenofonte en boca de Sócrates, y así también encuentra perfectamente normal que uno se aflija a causa de la suerte de sus enemigos. En cambio, en Platón, ya en uno de los primeros diálogos, considera injusto hacer mal a otro, puesto que hacer mal y hacer injusticia es lo mismo; mas no debería hacerse nunca injusticia, ni siquiera a aquel de quien uno mismo ha recibido injusticia. Es difícil subsanar la contradicción entre ambas exposiciones, pues aunque se quisiera suponer que en Jenofonte, Sócrates habla sólo desde el punto de vista de la opinión ordinaria, seguramente que ese testigo no pudo conocer de él declaraciones como las platónicas. Ahora bien, es evidente que la exposición platónica, ni siquiera la del *Critón* no puede tenerse por estrictamente histórica; sin embargo, si, como hemos de suponer, esa obra se compuso poco después de la muerte de Sócrates, cabe preguntar si en esa época puede atribuirse ya a Platón una divergencia tan importante con respecto a la doctrina de su maestro. Pero, en todo caso, no puede descartarse tal posibilidad, y en definitiva tendríamos que conformarnos con no poder decidir con seguridad cuáles eran en el aspecto en cuestión los principios de Sócrates si su actitud durante su proceso y sobre todo su negativa a huir de la cárcel no se pronunciaran en favor de la exposición de Platón.

4. CONTINUACIÓN: LA NATURALEZA, LA DIVINIDAD Y EL HOMBRE.

Las investigaciones de la ciencia de la naturaleza no entraban en los propósitos de nuestro filósofo, como ya hicimos observar. Sin embargo, la tendencia de su pensamiento lo llevaba a una original concepción de la naturaleza y sus causas. Quien reflexionara tan se-

riamente sobre la vida humana en todos sus aspectos, no podía hacer caso omiso de sus innumerables relaciones con el mundo exterior, y como él las juzgaba por la medida que es en general su norma suprema, tenía que convencerse de que toda la organización de la naturaleza servía al bienestar del género humano: que estaba hecha con vistas a un fin y era buena. Mas, como cree Sócrates, lo bueno y conducente tiene que ser obra de la razón, puesto que así como el hombre no puede hacer lo útil si no es con inteligencia, tampoco aquello sería posible en modo alguno. De ahí que su concepción de la naturaleza sea esencialmente teleológica, y esa teleología no es aquélla más profunda que busca las intrínsecas relaciones de los distintos sectores y en cada ente natural el fin innato de su existencia y formación, sino que todas las cosas son referidas extrínsecamente al bienestar del hombre como su fin supremo, y se explica que sirvan a ese fin con un criterio igualmente superficial a base de una disposición de la razón que les dió, a la manera de un artista, aquella referencia a fin contingente para sí misma. Así como en la ética socrática la sabiduría que se pretende domina la actividad humana, se convierte en reflexión sobre las ventajas de las distintas acciones, así Sócrates sólo sabe concebir del mismo modo la sabiduría que formó el mundo. Hace ver lo bien que se proveyó para nosotros que tuviéramos luz, agua, fuego y aire, que no sólo haya el sol que nos ilumina de día, sino también la luna y las estrellas de noche, que esos astros nos enseñen la distribución del tiempo, que la tierra produzca alimentos y demás medios de satisfacer las necesidades de la vida y que gracias al cambio de estaciones se eviten el calor y el frío excesivo, etc.; recuerda las múltiples utilidades que nos reportan cabras y vacas, cerdos, caballos y otros animales; por la organización del cuerpo humano, por la estructura de los órganos sensoriales, por la figura erecta del hombre, por la inapreciable destreza de sus manos, demuestra la sabiduría del artista que lo formó; considera que el natural instinto de conservación y reproducción, el amor a los niños y el temor a la muerte constituyen una prueba de la providencia divina; no deja de poner de relieve las ventajas espirituales del hombre, su destreza, su memoria, su entendimiento, su

lenguaje, su propensión religiosa; cree que así como el cuerpo humano se compone de partes del universo, así también la razón humana tiene que provenir de la razón inherente al universo; considera inconcebible que si la creencia en dioses y en la providencia no fuese verdadera, estuviera inculcada por la naturaleza en todos los hombres, que esa creencia se hubiese conservado desde tiempos incalculables y que se atuvieran a ella, no sólo los individuos precisamente en su edad más madura, sino también repúblicas y pueblos; por último, invoca también las particulares revelaciones que se hacen a los hombres para su bien mediante vaticinios y augurios. Pero aunque esas consideraciones parezcan muy poco científicas, adquirieron gran importancia para la filosofía posterior. Asi como Sócrates fundó la ética científica con sus investigaciones morales, a pesar de todos sus defectos, así también con su teleología, a pesar de su carácter vulgar, fundó aquella concepción ideal de la naturaleza que desde entonces dominó en la filosofía natural griega y que, con todos los abusos que con ella se cometieron, tan fecunda ha resultado hasta la actualidad aun para la investigación científica de la naturaleza. Como ya hicimos ver antes, Sócrates no creía que con eso cultivara la ciencia de la naturaleza, sino que el estudio de la organización finalista del mundo pretendía servir principalmente al interés moral y a la piedad; sin embargo, de nuestras anteriores observaciones se desprende cuán íntimamente relacionada está su concepción de la naturaleza con el principio del saber conceptual, y cómo, por otra parte, también sus defectos se explican a base de la imperfección de su procedimiento científico.

Si preguntamos, además, cómo hemos de imaginar la razón creadora del mundo, veremos que Sócrates sólo suele hablar en tono popular de los dioses en plural, y no cabe la menor duda de que al hacerlo así no piensa en otra cosa que en los dioses de la creencia popular. Mas en él, como no pocas veces ocurre ya en esa época en general, de esa pluralidad resalta fuertemente la unidad de lo divino, que tampoco era ajena a la religión griega, y en un pasaje hace una notable distinción entre el modelador y soberano del universo y los demás dioses; por consiguiente, aquí tenemos ya aquella

combinación de monoteísmo y politeísmo, sugerida ya al griego por su mitología, combinación que consiste en rebajar a los muchos dioses a la condición de instrumentos de un dios único. Mas como lo que principalmente lleva a Sócrates a la unidad del dios supremo, es la armonía del mundo con vistas a un fin, lo concibe, como Heráclito y Anaxágoras, al propio tiempo como razón del mundo, imaginando que se halla con éste en la misma relación que el alma del hombre con respecto a su cuerpo: así como el alma produce en el cuerpo efectos visibles sin hacerse visible ella misma, así ocurre con la divinidad en el mundo; así como aquélla tiene un dominio ilimitado sobre una pequeña parte del mundo: el cuerpo enlazado con ella, la divinidad lo tiene en el universo; asi como aquélla está presente en todas las partes de su cuerpo, así lo está ésta en el universo; y si aquélla, a pesar de su limitación, puede percibir lo lejano y pensar lo más heterogéneo, ésta lo abarcará todo al mismo tiempo con su saber y su pensamiento tutelar. Por lo demás, la creencia en la providencia estaba directamente implícita ya en el argumento teleológico en pro de la existencia de los dioses, y parecía que como mejor podía explicarse era por analogía con el cuidado que el alma humana tiene para su cuerpo. Sócrates considera que los oráculos son una prueba especial de la providencia divina: lo más importante que de otra suerte no podría saber el hombre, le es revelado por medio de ellos por los dioses; por consiguiente, cree él que es igualmente erróneo despreciar los oráculos que consultarlos sobre aquello que cabe hallar mediante la propia reflexión. De esa convicción resulta luego automáticamente la adoración de los dioses en la plegaria, los sacrificios y la obediencia. Por lo que concierte a la forma del culto a los dioses, Sócrates, como ya sabemos, considera que cada cual debe atenerse a la tradición de su pueblo; pero al mismo tiempo establece aquellos principios más puros que corresponden a su idea de dios: aconseja que no se rece por determinados bienes, por lo menos no por bienes exteriores, sino sólo por el bien en general, pues los dioses saben por sí mismos y mejor que nadie qué es lo útil para el hombre; y en cuanto a las ofrendas declara que lo que importa no es la cuantía de lo oblado, sino la intención de

quien hace la ofrenda, y cuanto más piadoso sea alguien, tanto más grato será para los dioses el donativo que corresponda a su fortuna. Como, por lo demás, se abstenía por principio de la especulación teológica, y no pretendía investigar la naturaleza de los dioses, sino inducir a los hombres a la piedad, no es de suponer que sintiera la necesidad de formar un concepto unitario de los distintos elementos de su fe religiosa, o tan siquiera reunirlos en una imagen absolutamente coherente y evitar las contradicciones que sin duda podían demostrarse con facilidad en ella.

Ahora bien, Sócrates, como otros antes que él, creía que algo divino se encuentra en el alma del hombre, y quizá se relacione con eso su creencia en revelaciones directas de la divinidad en el espíritu humano, de las cuales se consideraba digno él mismo. Pero por más venturosa que esa idea tuviera que ser para un filósofo que tan seria atención prestaba a la naturaleza moral y espiritual del hombre, no parece empero que intentara fundamentarla filosóficamente. Tampoco hallamos en él una demostración filosófica de la inmortalidad del alma, por más propenso que fuera a esa creencia, por una parte, a causa de su elevada opinión del valor del hombre, y, por otra, a causa de su doctrina de la utilidad moral, antes bien en Platón, en la *Apología*, en un momento en que no cabe suponer que guardara reserva sobre su convicción, habla de esta cuestión con tantas dudas y precauciones, y con eso concuerdan de modo tan notable las manifestaciones del moribundo Ciro en Jenofonte, que nos vemos inducidos a suponer que Sócrates, si bien consideraba probable la perduración del alma después de la muerte, no pretendía poseer un saber seguro sobre este asunto; era para él un artículo de fe cuya investigación científica incluía sin duda entre los problemas que rebasan a las fuerzas del hombre.

5. MIRADA RETROSPECTIVA: JENOFONTE Y PLATÓN, SÓCRATES Y LOS SOFISTAS

Mirando ahora desde aquí la cuestión que antes hemos planteado: en cuál de nuestros informantes encontramos una descripción de Sócrates y de su filosofía históricamente fiel, evidentemente tenemos que confesar de antemano que ninguno de ellos nos da una garantía completa de la autenticidad de su exposición como la que nos asegurarían las propias obras del filósofo o transcripciones literales de sus discursos. Mas en primer lugar es notorio que su personalidad aparece descripta en términos esencialmente idénticos por Jenofonte y Platón, y mientras los distintos rasgos que aparecen en esas descripciones son complementarios, no se contradicen en ningún punto, antes bien lo que una tiene más que la otra puede incorporarse sin dificultad en la imagen de conjunto reconocida por ambas. Y tampoco Platón y Jenofonte difieren en lo principal de Aristóteles en su exposición de la filosofía socrática a condición de que tomemos de Platón sólo lo que es indudablemente socrático, y, por otra parte, distingamos en el Sócrates de Jenofonte la significación filosófica de sus proposiciones de la forma que, en todo caso, resulta a menudo muy poco filosófica. También en Jenofonte proclama Sócrates que el verdadero saber es lo más elevado y que este saber sólo se halla en el conocimiento de los conceptos; también en él encontramos las peculiaridades características del método mediante el cual trató él de descubrirlos; también en él reduce la virtud al saber y apoya esa proposición en las mismas razones y saca de ella las mismas conclusiones que Platón y Aristóteles. En consecuencia, Jenofonte conservó los rasgos fundamentales de la filosofía socrática; sin embargo, podemos conceder en todo caso que no entendió completamente el contenido filosófico de algunas proposiciones, por lo cual las puso menos de relieve de lo que merecían, y que por la misma razón de vez en cuando pone la expresión popular en vez de la filosófica y en vez de la proposición más exacta, por ejemplo: toda virtud es saber, pone la menos exacta: toda virtud es sabiduría.

Por otra parte, el hecho de que los defectos de la filosofía socrática, lo popular y prosaico de su forma exterior, la falta de sistema en su procedimiento científico, la fundamentación eudemonística de la moral, aparezcan más acentuados en Jenofonte que en Platón y Aristóteles, no puede extrañarnos dada la poca extensión con que uno de ellos habla de Sócrates y la libertad con que el otro desarrolla lo socrático en su forma y contenido; en cambio, también en este caso la exposición de Jenofonte viene corroborada en parte por distintas concesiones de Platón, en parte por su verdad intrínseca y su concordancia con la imagen que tenemos que hacernos desde la primera aparición del nuevo principio descubierto por Sócrates. Por consiguiente, lo único que podemos conceder a los impugnadores de Jenofonte es que en todo caso distó mucho de comprender la importancia filosófica de su maestro y no le dió el debido relieve en su exposición, y que por lo tanto hemos de darnos por muy satisfechos de que dispongamos de Platón y Aristóteles para completar sus relatos; por el contrario, no podemos conceder que en puntos esenciales nos haya informado de modo positivamente falso ni que de su exposición, apoyada por esos informantes filosóficos, no podamos entresacar la verdadera forma e importancia de la doctrina socrática.

Bien es verdad que hay quien cree que esta opinión resulta refutada por la reconocida posición histórica de nuestro filósofo. Schleiermacher hace observar que si Sócrates sólo hubiese actuado con los discursos del contenido y desde la esfera a que se contraen las *Memorables* de Jenofonte, aunque fueran más bellos y más brillantes, no se comprende cómo en tantos años el temor de su presencia no hiciera huir a la gente del mercado y los obradores, de los paseos y gimnasios, cómo durante tanto tiempo pudo satisfacer a hombres como Alcibíades y Critias, como Platón y Euclides, cómo podía desempeñar el papel con que aparece en los diálogos de Platón ni cómo en general, podía llegar a ser el autor y modelo de la filosofía ática. Pero precisamente tenemos a Platón para dar fe de que la exposición de Jenofonte es fiel. ¿Qué menciona, si no, su Alcibíades cuando quiere revelar lo divino que se esconde bajo

la figura de Sileno de los discursos socráticos? ¿A qué se refiere aquella admirable descripción de la impresión que le causó Sócrates? ¿A qué se debe que por él se produjera esa confusión y subversión de la conciencia griega? No otra cosa, sino precisamente las consideraciones morales que en Jenofonte constituyen el contenido de los diálogos socráticos. Sólo este lado es el que Sócrates pone también de relieve en la *Apología* de Platón, donde habla de su superior vocación y de los méritos que contrajo con la república: su faena es aconsejar la virtud a la gente, y si al propio tiempo busca también el atractivo de sus conversaciones en su interés dialéctico, también eso se refiere solamente a aquello de lo cual da Jenofonte muchos ejemplos: a que convence a la gente de su ignorancia en asuntos de su profesión. Además, ese éxito de los discursos socráticos tampoco debe extrañarnos si éstos eran de la índole que nos refiere Jenofonte. Bien es verdad que los comentarios del Sócrates de Jenofonte tal vez nos parezcan a menudo triviales y aburridos, y tal vez no pocas veces lo sean si nos atenemos solamente al resultado para el caso particular: por ejemplo, que el forjador de armas tiene que adaptar la coraza al cuerpo de quien haya de llevarla (*Mem.*, III, 10, 9 ss.), que la higiene física proporciona muchas ventajas (*ibid.*, III, 12, 4), que con bondades y atenciones se adquieren amigos (II, 10, 6, 9 ss.), ésas y otras sentencias análogas, que Sócrates expone a menudo con bastante extensión, nada contienen de nuevo para nosotros ni podían contenerlo para los contemporáneos del filósofo. Pero lo nuevo e importante de esas disquisiciones no estriba tampoco en su contenido, sino en su método: en que lo que ahora se pretende poner en claro por medio del pensamiento, no había sido antes más que postulado sin investigar y habilidad inconsciente. y aunque no pocas veces Sócrates hiciera de ese principio una aplicación detallista y minuciosa, es posible que eso no molestara a sus contemporáneos tanto como quizá a nosotros que, a diferencia de aquéllos, no necesitamos aprender de él el arte del pensar consciente de sí mismo ni el emanciparnos de la autoridad de la tradición. ¿O acaso las investigaciones de los sofistas no tenían en gran parte un contenido mucho menos positivo y, a pesar de las

vacuas alambicaciones en que a menudo se complacían, no produjeron un efecto electrizante sobre su época, única y exclusivamente porque también en esa aplicación unilateral se revelaba al espíritu griego un poder y método de la reflexión que todavía no conocía? Por consiguiente, aunque Sócrates se hubiera limitado a examinar aquellos asuntos más insignificantes de que tratan varios de sus coloquios, por lo menos nos resultaría explicable, en parte, su influencia directa en su época. Mas esas cosas accesorias sólo ocupan un lugar secundario en los diálogos de Jenofonte; por el contrario, también en ellos aparecen como cosa principal las investigaciones filosóficas sobre la necesidad del saber, sobre la esencia de la moralidad, sobre el concepto de las distintas virtudes, sobre el autoexamen moral y científico, las enseñanzas prácticas para la formación de conceptos, las disquisiciones dialécticas mediante las cuales los interlocutores se ven obligados a reflexionar sobre el contenido de sus ideas y el fin de su obrar, la fundamentación teleológica de la creencia en la divinidad y el gobierno divino del mundo, la purificación moral de la religión. ¿Podemos admirarnos de que esas investigaciones produjeran aquella honda impresión en los contemporáneos de Sócrates y aquella subversión en el pensamiento del pueblo griego que nos constan por el testimonio de la historia, y de que aun lo aparentemente ordinario e insignificante de los discursos socráticos, tal como lo reconocen unánimemente las fuentes, sugiriera a los que sabían ver más a fondo el presentimiento de un mundo recién descubierto? A Platón y a Aristóteles les estaba reservada la conquista de ese nuevo mundo, pero Sócrates fué el primero que lo descubrió y que indicó el camino para llegar a él, y aunque reconozcamos sin ambajes los defectos de sus creaciones y las limitaciones de su individualidad, nos queda siempre lo bastante para venerarlo como autor de la filosofía conceptual, como reformador del método filosófico y como primer fundador de una doctrina moral científica.

Asimismo, las relaciones de la filosofía socrática con la sofística no se nos aparecerán con perfecta claridad hasta que además de lo grande e importante de aquélla, no advirtamos al propio tiempo lo que había de simplista e insuficiente en su procedimiento y en sus

resultados. Como se sabe, esas relaciones fueron investigadas en distintas direcciones durante las últimas décadas. Mientras que antes existía acuerdo unánime en considerar solamente a Sócrates como el adversario de los sofistas que nos presenta Platón, Hegel fué el primero que abrió paso a la idea de que, por el contrario, compartía más bien con los sofistas la postura de la subjetividad y reflexión, y aun en otro sentido se opuso Grote a la idea tradicional sobre la oposición entre la filosofía socrática y la sofística. En efecto, si se entiende por sofista lo único que por tal puede entenderse ateniéndose únicamente a la significación histórica de la palabra: un maestro público que pretende formar a la juventud para la vida práctica, entonces Sócrates sería el verdadero tipo de sofista; por el contrario, si con ese nombre se quiere designar el carácter de ciertas personas y de su doctrina, no es lícito emplear en este caso el nombre de la sofística, o reunir bajo ese nombre a los distintos individuos que se presentaban como sofistas; los sofistas no fueron una secta o escuela, sino una clase profesional, personas de diferentes opiniones, en su mayoría hombres sumamente meritorios y dignos de respeto, cuyas doctrinas no tienen por qué repugnarnos. De ahí que si Hegel y sus seguidores impugnaron la idea ordinaria de las relaciones de Sócrates con los sofistas, fué considerando que en un aspecto el propio Sócrates concuerda con ellos, y, en cambio, Grote la impugna fundándose en que los más importantes de los llamados sofistas coinciden con nuestro pensador. Lo que llevamos dicho hasta ahora había mostrado que ambas concepciones tienen su justificación, aunque ninguna de ellas es absolutamente exacta. En todo caso es una idea contraria a la verdad histórica el oponer a Sócrates con los sofistas como si aquél fuera la verdadera filosofía y éstos la falsa, aquél el bien y éstos el mal, y a este respecto merece tenerse muy en cuenta el hecho de que en Jenofonte no se presente Sócrates en una tan violenta oposición con los sofistas como vemos en Platón, ni mucho menos, y hasta de que aun en Platón tampoco se enfrenta con ellos con la hostilidad con que lo presentan algunos modernos. Mas los resultados de nuestros comentarios anteriores nos impiden considerar que los hombres que se reúnen bajo el nombre

de sofistas, y que realmente son afines en toda su postura y procedimiento, se hallan tan cerca de Sócrates como pretende Grote en su famosa obra. No pueden colocarse en la misma línea el escepticismo de pensadores como Protágoras y Gorgias y la filosofía conceptual de Sócrates, ni compararse la proposición de que el hombre es la medida de todas las cosas con la demanda socrática de que se obre de acuerdo con la propia convicción, ni hacer caso omiso de la superficialidad retórica de los antiguos sofistas y la peligrosidad y falta de carácter científico de la ética sofística posterior. Por lo que concierne a la aproximación que hizo Hegel entre los sofistas y Sócrates, no cabe la menor duda de que ha provocado contradicciones más enérgicas de lo que merecía, puesto que si aun los autores de esa opinión no niegan que la subjetividad socrática es esencialmente diferente de la sofística, si, por otra parte, ninguna hipótesis niega que los sofistas fueran los primeros que hicieron pasar la filosofía de la investigación objetiva a la ética y a la dialéctica, los primeros en reclamar que la conducta práctica se cimentara en el saber, que se procediera a un examen de las costumbres y leyes existentes y se confiara a la convicción subjetiva la decisión sobre lo verdadero y lo falso, sobre lo justo y lo injusto, toda la disputa se reduce al fin y a la postre a la siguiente cuestión: ¿hemos de decir que Sócrates y los sofistas coincidieron en la común subjetividad de su postura, pero discreparon al determinar concretamente esa subjetividad, o bien se distinguieron por el contenido de su principio, pero coincidieron en su subjetividad? Dicho de otro modo: si es preciso reconocer que ambos fenómenos tienen lo mismo afinidades que diferencias, ¿cuál de estos dos factores tenemos que considerar más esencial y dominante? Sea como fuere, en este punto sólo puedo decidirme, por las razones antes expuestas, a afirmar que las diferencias entre la filosofía socrática y la sofística son mayores que las afinidades. A los sofistas les falta precisamente aquello en que se funda la grandeza de Sócrates: la orientación hacia un saber de validez universal objetivamente verdadero y el método para llegar a él. Bien es verdad que saben poner en entredicho todo lo que antes se tenía por verdad, pero no saben señalar un camino nuevo

y más seguro para llegar a ella; por consiguiente, aunque concuerden con Sócrates en que lo que les interesa es, no la investigación de la naturaleza, sino la preparación para la vida humana, esta formación tiene en ellos un carácter y una significación totalmente distintos que en Sócrates. La finalidad última de su enseñanza es una habilidad formal, cuyo uso debe dejarse consecuentemente al arbitrio del individuo, puesto que se ha renunciado a la verdad objetiva; en cambio, en Sócrates, la finalidad última es precisamente el conocimiento de la verdad, y en ese conocimiento se encuentra por vez primera la norma para la conducta del individuo. De ahí que la sofística tuviera que apartarse en su desarrollo ulterior, no sólo de la ciencia anterior, sino de toda investigación científica en general, y si hubiese podido imponerse rotundamente, eso habría significado el fin de la filosofía griega; sólo Sócrates llevaba en sí el fecundo germen para transformar a fondo la ciencia, sólo él estaba capacitado gracias a su principio filosófico para llegar a ser el reformador de la filosofía.

III. EL DESTINO DE SÓCRATES

1. ACUSACIÓN, PROCESO Y MUERTE.

Sólo ahora nos será posible llegar también a un juicio exacto sobre los procesos que provocaron la muerte del filósofo. El desarrollo histórico de ese acontecimiento es conocido. Después de haber actuado Sócrates en Atenas durante toda una generación sin que, a pesar de las impugnaciones de que se le hiciera objeto, nadie lo hiciera comparecer ante los tribunales, en el año 399 a. de J.C. se presentó contra él una demanda que lo acusaba de abjurar de la religión oficial, de introducir nuevas divinidades y de ejercer un influjo corruptor sobre la juventud. El principal acusador era Meleto, coacusador Anito, uno de los caudillos y restauradores de la democracia ateniense, y el retórico Lico, de quien nada más sabemos. Parece que al principio creían los amigos de Sócrates que era impo-

sible que lo condenaran; pero él no se hizo ilusiones sobre el peligro que lo amenazaba. Pero repugnaba a sus sentimientos el ocuparse de su propia defensa. En efecto, por una parte, tenía por indigno e injusto pretender influir de otro modo que con la simple verdad, y en parte le era imposible personalmente deshacerse de su modo de ser peculiar y amoldarse a una elocuencia artificiosa que le era extraña; mas creía que podía confiar tanto más en el éxito dejándolo a la decisión de la divinidad, cuanto más firmemente convencido estaba de que ésta sólo podía decretar lo mejor para él, y cuanto más detenidamente esa convicción le inculcó también la idea de que acaso la muerte le proporcionara más beneficio que daño y de que tal vez una condena injusta lo eximiría de la molestia de la senilidad y no podría causar el menor daño a su inmaculado nombre. En esos propósitos se inspiró efectivamente su discurso de defensa ante el tribunal. Habla, no como un acusado que tuviera que salvar su vida, sino como un tercero imparcial que mediante una exposición llana de la verdad pretende rectificar ideas erróneas, como un patriota que quiere poner en guardia contra la injusticia y la precipitación; trata de convencer al acusador de su ignorancia y de refutar dialécticamente la acusación; pero al propio tiempo declara que no abdicará de su dignidad y de sus principios para sobornar a los jueces con súplicas, que no teme su sentencia, cualquiera que ésta sea, que está al servicio de la divinidad y decidido a mantener su postura a costa de cualquier peligro; que ninguna prohibición habrá de disuadirle de mantenerse fiel a su superior vocación y de obedecer más al dios que a los atenienses. Este discurso tuvo el éxito que era de esperar. La mayoría de los jueces se sentía innegablemente inclinada a absorverlo; pero la orgullosa actitud del acusado sólo había de contrariar a los miembros de un tribunal popular que estaban acostumbrados a una actitud muy diferente aun por parte de los gobernantes de mayor prestigio: muchos de aquéllos que de otra suerte se habrían pronunciado en su favor, se enojaron con él, y fué declarado culpable por insignificante mayoría. Según el procedimiento jurídico ático, ahora era preciso deliberar sobre la cuantía de la pena; pero Sócrates declaró con impávida entereza:

si él tuviera que proponer lo que merecía, sólo podía pedir que se lo mantuviera en el Pritaneo por cuenta de la república; insistió en la afirmación de que le era imposible renunciar a su anterior actividad; por fin, cediendo a los consejos de sus amigos, se declaró dispuesto a pagar una multa de 30 minas porque podía hacerlo así sin confesarse culpable. Es comprensible que la mayoría de los jueces no pudiera ver en el lenguaje del condenado sino incorregible obstinación y un desprecio del prestigio judicial, y así se le condenó a muerte de acuerdo con la proposición del acusador. Sócrates lo tomó con la serenidad que correspondía a su conducta anterior: insistió en no arrepentirse de nada de su conducta, y echó repetidamente en cara a sus jueces que su muerte no constituiría una desgracia para él. Como la ejecución de la sentencia se demoró a causa de la "teoría" de Delos, permaneció aún treinta días en la cárcel, donde siguió alternando con sus amigos como de costumbre, y durante todo ese tiempo conservó la imperturbada serenidad de su espíritu. Rechazó la fuga que sus amigos le habían preparado, considerándola injusta e indigna de él; pasó el día de su muerte en tranquilas conversaciones filosóficas, y al anochecer bebió la copa de cicuta con tan inconmovible entereza y tan absoluta entrega a la divinidad, que aun en sus más allegados el sentimiento de elevación y admiración se impuso al dolor. Se dijo que también el pueblo ateniense sintió gran remordimiento poco después de la muerte del predicador moral que antes tanto le importunaba y que se impusieron castigos muy graves a sus acusadores: pero todas esas versiones son muy inseguras y tomadas en conjunto inverosímiles.

Mas aunque por lo visto estamos completamente informados sobre los hechos que provocaron la muerte de Sócrates, las opiniones discrepan mucho sobre las razones y la justificación de su condena. Naturalmente, en otros tiempos sólo se supo atribuir a los contingentes impulsos de la pasión. Si Sócrates era ese insulso ideal de virtud en que lo habían convertido por no tener una comprensión más profunda de su posición histórica, es evidente que resultaba incomprensible que cualesquiera intereses legítimos se sintieran lesionados por él para oponérsele de buena fe; por consiguiente, si se

le acusó y condenó, la causa tenía que buscarse solamente en los peores resortes del odio personal. ¿Y quién podía tener más motivos para sentir ese odio que los sofistas, a cuyos manejos se había opuesto tan enérgicamente Sócrates, y de quienes cabía suponer por añadidura que eran capaces de cualquier maldad? De acuerdo con esas premisas se pretendió que los sofistas instigaron a Aristófanes a terminar su obra *Las nubes*, para luego presentarse contra él con la acusación judicial. Esa hipótesis era aceptada generalmente por todos los autores anteriores; sin embargo, ya Fréret demostró la completa falsedad de esa exposición, haciendo ver que Meleto era todavía niño cuando se representaron *Las nubes*, y también que mucho tiempo después Anito estaba en relaciones armónicas con Sócrates; que Anito no podía haber hecho causa común con los sofistas, pues Platón lo presenta como su implacable enemigo y denostador, ni tampoco pudo haberla hecho con ese autor cómico; que no hay ningún autor fidedigno que haga la menor alusión a una participación de los sofistas en la acusación contra Sócrates, y, por último, que los sofistas, que poca o ninguna influencia política tenian en Atenas, difícilmente habrían podido imponer la condenación de Sócrates, y menos que nada formular contra él precisamente acusaciones que los afectaban a ellos directamente. Pues bien, esa demostración de Fréret, tras haber pasado mucho tiempo desdeñada, ha encontrado asenso general en nuestros días; en lo demás, en cambio, las opiniones andan muy divididas, y se sigue discutiendo si la condena del filósofo fué obra de la enemistad privada o si tuvo como base motivos de carácter más general; si éstos eran más bien de índole política o moral y religiosa; por último, si aquella decisión ha de considerarse, según cree la opinión dominante, como injusticia que clama venganza al cielo, o si le corresponde cierta justificación, y hasta hubo quien, de acuerdo con Catón el Viejo, llegó al extremo de juzgar que era la sentencia más legal que jamás se hubiera pronunciado.

Ahora bien, la más cercana a esas opiniones es la de los antiguos que atribuyen la ejecución de Sócrates a hostilidad personal, con la única salvedad de que en ella se abandona la idea insostenible de

que los sofistas hubiesen intervenido en la condenación de Sócrates. Esa opinión tiene varias cosas en su favor. En Platón, Sócrates dice expresamente que su perdición le vendrá, no de Anito o Meleto, sino de la animadversión que le ha acarreado su examen de los hombres. Mas, según se refiere, también Anito estaba enconado contra él por razones de carácter personal: Platón indica que se sintió ofendido por sus juicios sobre los gobernantes atenienses, y según la *Apología* de Jenofonte, se indignó con Sócrates porque éste lo invitó a dar a su talentoso hijo una cultura más elevada que la de tratante en cueros, lo cual tal vez contribuyera a acrecentar el descontento que a ese joven le inspiraba su profesión. De ahí que se pretenda que Anito comenzó por instigar a Aristófanes a escribir su comedia, y luego de acuerdo con Meleto presentara la demanda judicial. Y ya de antemano resulta probable que móviles análogos intervinieran en el ataque contra Sócrates y contribuyeran no poco a darle éxito. Convencer a los hombres de su ignorancia es el oficio más ingrato que pueda elegirse: quien, como Sócrates, lo practicó tan radicalmente durante toda una generación, tenía que hacerse muchos enemigos, y al tomar como blanco precisamente a hombres de eminente posición y de talento, esos enemigos tenían que resultar muy peligrosos. Pero no es posible que la única razón de su condena fuera esa enemistad personal. Las aseveraciones platónicas no pueden considerarse como incontrovertibles, puesto que cuanto más firmemente estuvieran convencidos el propio Sócrates y sus discípulos de la justicia de su causa, tanto menos era de esperar que supieran explicar por razones objetivas la acusación contra él: si él había querido y anhelado lo mejor, ¿cómo pudo oponérsele alguien por otra causa que no fuera el egoísmo ofendido? Al fin y al cabo el relato de la *Apología* de Jenofonte explicaría a lo sumo el encono de Anito, pero no el hecho de que el prejuicio contra Sócrates estuviera tan difundido. Sin embargo, cabe preguntar si ese relato es verdadero y —aun suponiendo que lo fuera— si Anito sólo presentó su acusación movido por esa ofensa. Por último, si, como no cabe duda, Sócrates se había ganado la enemistad de muchas personas influyentes, resulta muy extraño que esos odios personales

no lograran su objetivo precisamente hasta después de haberse restablecido la normalidad, mientras que en los momentos más inquietos y corruptos de la república ateniense no habían provocado persecuciones serias contra el filósofo, y ni en el proceso de los Hermocopidas se hubiese aprovechado su vinculación con Alcibíades, ni después de la batalla de los Arginusos la excitación de la pasión popular contra él. Mas también Platón nos dice que lo que le resultó más fatal fué la convicción general de que su doctrina era peligrosa; es más aún, declara que, dadas aquellas circunstancias, un hombre que decía al pueblo la verdad en las cuestiones políticas, no podía menos que ser caricaturizado como inútil charlatán y perseguido como seductor de la juventud. Y las exposiciones opuestas de Jenofonte y Aristófanes demuestran que por lo menos en Atenas ese prejuicio contra Sócrates, no sólo no fué meramente pasajero, sino que dominó durante toda una generación, y que no sólo quedó circunscrito al populacho, sino que era compartido por personas importantes e influyentes. El hecho de que el primero considerara necesario, mucho después de la muerte de su maestro, defenderlo contra las acusaciones en que se había fundado la acusación, revela sin duda que esas imputaciones estaban hondamente arraigadas en Atenas. Por lo que atañe a Aristófanes, es innegable que en todo caso constituye una prueba de simplismo el hecho de que, de vez en cuando, se hagan resaltar tanto los motivos políticos de sus composiciones, que queden en segundo término los artísticos, y el cómico que, dando rienda suelta a su humor sacrifica a la risa todas las autoridades divinas y humanas, fuera investido con la seriedad trágica de profeta político. Mas tampoco puede perderse de vista el fondo serio de sus composiciones a pesar de su desenfreno cómico, ni considerar como juego superficial el patetismo que a veces ostenta. Si no fuera más, esa íntima insinceridad de sentimientos habría de traducirse también sobre todo en defectos de índole artística, y no es así, sino que en Aristófanes se advierte la seriedad de un sentimiento patriótico, no sólo en la serena belleza de muchas de sus manifestaciones aisladas, antes bien el mismo interés patriótico recorre como nota fundamental todas sus piezas, y si en las pri-

meras estorba a veces la pureza de la entonación poética, tanto más demuestra eso toda la sinceridad con que se manifestaba el poeta. Sólo ese interés pudo decidirlo también a imprimir a su comedia esa orientación política gracias a la cual —como él mismo dice con orgullo— le dió un objeto esencialmente más elevado que sus predecesores. Ahora bien, debe concederse evidentemente que Aristófanes distaba tanto como los demás de poseer la moralidad de antaño y la antigua fe, que era equivocado reclamar el retorno a tiempos antiguos después de haber variado tan completamente los hombres y las circunstancias, y que aun esos mismos buenos tiempos no eran en realidad tan perfectos como les parecían a los adversarios de los nuevos; lo único que no se desprende de ahí es que el poeta no tomara en serio su postulación. Más bien tenemos aquí uno de los casos que tan frecuentes son en la historia: que alguien ataque en otros un principio al cual él mismo rinde acatamiento sin confesárselo. Aristófanes combate las innovaciones morales, políticas, religiosas y artísticas; mas como en su más íntima esencia es hijo de su época, sólo sabe combatirlas con el espíritu y los medios de esa época. Con la total aversión propia del hombre unilateralmente práctico, incapaz de salirse de lo tradicional y de las necesidades inmediatas, anatematiza todo intento de analizar los conceptos morales y políticos, de examinar su razón o sinrazón; mas, como poeta, no se abstiene de jugar a la ligera con la verdad y con la probidad si con ello puede lograr el objetivo propuesto, y como hombre de partido ataca a sus adversarios con el mismo apasionamiento e injusticia corrientes en esa época entre los políticos y los oradores. En todo caso, al hacerlo así, incurre en la contradicción de que a la vez que reclama el retorno a la antigua moralidad, la destruya. No discutiré que incurrió en esa contradicción, tanto menos cuanto que era una prueba de miopía el querer resucitar una forma de educación que había perecido ya irremisiblemente; pero no puedo creer que se percatara de esa contradicción. Si nuestro poeta hubiese sido un humorista sin convicciones, como se pretende, difícilmente se habría atrevido a lanzar su peligroso ataque contra Cleón, y tampoco Platón lo hubiera presentado en su *Banquete* tan íntimamente vinculado a Só-

crates, ni le habría hecho pronunciar aquel famoso discurso rebosante de ingenioso humorismo, si lo hubiese considerado un carácter tan despreciable. Pues bien, si hay que tomar en serio el ataque de Aristófanes a Sócrates y realmente ese poeta creyó ver en él el sofista peligroso para la religión y la moral a quien vemos en *Las nubes*, comprenderemos claramente que las imputaciones de sus acusadores no eran mero pretexto. Mas aun en el caso de que se quisiera achacar al poeta la perversidad de haber hecho esos reproches a un hombre de quien le constaba que no los merecía, tanto más justificado estaría el suponer que al hacerlo así se amoldaba a una opinión muy difundida en el pueblo, y, por lo tanto, como acredita expresamente Platón, lo que provocó la condena de Sócrates fué algo más que puros motivos de carácter personal.

Y si preguntamos cuáles podían ser esos motivos, todo lo que sabemos sobre la acusación y la personalidad de los acusadores, sólo nos permite elegir entre dos suposiciones: que el ataque contra Sócrates afectaba especialmente a su ideología política o bien, más generalmente, al conjunto de su manera de pensar y enseñar, a los aspectos moral, religioso y político. Entre ambas suposiciones hay indudables semejanzas, mas no coinciden tan directamente que podamos prescindir de hacer una distinción entre ellas. En todo caso, varias circunstancias inducen a suponer que fué principalmente el interés democrático lo que motivó el ataque contra el filósofo. De sus acusadores, sabemos que Anito era uno de los demócratas más prestigiosos de esa época. Se dice también que sus jueces eran hombres que habían sido desterrados y regresaron a Atenas con Trasíbulo. Sabemos, además, que ante el tribunal se reprochó a Sócrates por haber tenido como discípulo a Critias, el más perverso y odiado de todos los oligarcas, y Esquines dice francamente a los atenienses: Disteis muerte al sofista Sócrates porque fué maestro de Critias. Por otra parte hallamos también entre los amigos y discípulos de Sócrates a hombres como Carmides y Jenofonte, que por su ideología aristocrática habían de ser vistos con malos ojos por los demócratas. Por último, de uno de los discursos acusatorios se cita expresamente que se imputaron a Sócrates manifestaciones en que censuraba el

procedimiento democrático de elección por insaculación, y se le acusaba de predicar que se maltratara arrogantemente a los pobres, apelando para ello a los versos de la *Ilíada* II, 188 ss., que se ponen a menudo en boca del filósofo. Teniendo presentes todas estas circunstancias, no queda la menor duda de que en todo caso el interés del partido democrático desempeñó un papel en el proceso de Sócrates.

Mas no podemos quedarnos con este motivo como único. Ya la acusación contra el filósofo no pone en primer plano sus sentimientos antidemocráticos. Lo que se le reprocha es: 1º la negación de los dioses de la república, y 2º la corrupción de la juventud. Mas aquellos dioses no son sólo los de la democracia, sino los de Atenas, y aunque en casos aislados (como en el proceso de los Hermocopidas) el sacrilegio contra los dioses se involucraba al propio tiempo con atentados a la constitución democrática, esa involucración no era necesaria ni aparece en la acusación contra Sócrates. Por lo que toca a la corrupción de la juventud, es cierto que también al respecto se alega que Sócrates había inspirado a los jóvenes desprecio contra la constitución democrática y les había inculcado la arrogancia aristocrática, y que había sido maestro de Critias; se le acusa asimismo de haber tenido por discípulo a Alcibíades, aunque éste no dañó a la república como oligarca, sino como demagogo. Se le reprocha además que enseñaba a los hijos a despreciar a sus padres, y que había dicho que no había que retroceder ante ningún acto por injusto e infame que fuera, si se obtenía con él alguna ventaja. Por consiguiente, el objeto de la acusación no parece ser aquí el carácter político de sus doctrinas en sentido estricto, sino en términos más generales el carácter moral y religioso de éstas. Contra éste se pronuncia más exclusivamente aún Aristófanes. Después de todos los estudios antiguos y modernos sobre la finalidad de *Las nubes*, puede considerarse como decidido que el Sócrates de esa comedia no sólo es atacado con la libertad propia de la comedia como representante de un modo de pensar que el poeta sabe que le era ajeno, que no se ataca solamente, como si dijéramos en general, la tendencia a alambicaciones filosóficas, o la ridiculez de una erudición inútil, o aun la sofística, y no más bien de modo totalmente determinado la

tendencia filosófica de Sócrates. Tampoco cabe suponer, según lo que decíamos antes, que ese ataque proviniera solamente de maldad o de enemistad personal, con lo cual estaría ya totalmente en contradicción la descripción que se hace en el *Banquete* de Platón. Igualmente insostenibles son las opiniones de Reisig y Wolf. El primero pretende que los rasgos que Aristófanes atribuye al filósofo, los comparten él y sus discípulos, a saber, Eurípides. Pero los espectadores no podían sino atribuirlos todos a Sócrates, y lo mismo pretendía hacer el autor cómico. Wolf cree que la descripción de *Las nubes* se dirige contra la filosofía natural, a la cual se habría dedicado también Sócrates en sus primeros años. Pero los mismos reproches contra él se reproducen aún al cabo de dieciocho años en *Las ranas* (vss. 1491 ss.), y por la *Apología* platónica vemos que las representaciones formuladas por Aristófanes sobre él y su doctrina se hallaban difundidas hasta su muerte; eso sin mencionar que probablemente Sócrates no fué nunca partidario de la filosofía natural y que también *Las nubes* lo atacan más como sofista que como filósofo de la naturaleza. Por consiguiente, es preciso que Aristófanes creyera advertir realmente en el Sócrates que conocemos por la historia de la filosofía, rasgos que merecieran su ataque. Naturalmente, esto no excluye que desfigurara su retrato histórico hasta caricaturizarlo y que deliberadamente le añadiera rasgos ajenos al filósofo; pero al fin y a la postre hemos de suponer que los rasgos de su descripción concordaban con la imagen que él se había hecho de Sócrates y con la opinión corriente. De ahí que no sea exacto lo que cree Süvern: que el filósofo de *Las nubes* no es un individuo sino un símbolo, y que el ataque del poeta se endereza, no contra Sócrates propiamente, sino contra la escuela sofístico-retórica en general. Por el contrario, si aquí se presenta a Sócrates como representante de la sofística, es solamente porque a juicio de Aristófanes lo era en realidad: el poeta creyó que era realmente el peligroso innovador que él presenta. Ahora bien, ni uno solo de los rasgos de su descripción tiene carácter directamente político; lo que se le achaca son más bien —prescindiendo de algunas cosas que evidentemente no pretenden ser tomadas en serio— tres cosas: que se ocupe de inútiles especu-

laciones físicas y dialécticas (vss. 143-234, 636 ss.), que niegue a los dioses populares (vss. 365-410) y, como punto central de toda la pieza, la elocuencia sofística que sabe hacer triunfar a la causa injusta contra la justa y fortalecer el discurso más débil (vss. 889 ss.). En consecuencia, lo único que aquí se ataca es lo impráctico, irreligioso y sofístico de la doctrina socrática, sin que se hable para nada del peligro que políticamente representa. Tampoco en otra ocasión posterior hará Aristófanes otros reproches contra Sócrates. Pero sólo esas imputaciones son también las que, según Platón, constituyeron la acusación constante contra Sócrates y resultaron de preferencia peligrosas para él, y por todo cuanto hemos visto tenemos que dar crédito a esa aserción.

Mas si, a pesar de todo, hemos concedido que en el proceso contra Sócrates intervino también el motivo político, ¿cómo pueden conciliarse ambas tesis? La respuesta es fácil. La convicción de la culpa de Sócrates se fundaba en la supuesta peligrosidad de su doctrina para la moralidad y la religión, mas el hecho de que se le persiguiera judicialmente se debe sin la menor duda a la situación política de la época. La ilustración sofística no fué ciertamente la causa única ni la principal de la caída de Atenas en la guerra del Peloponeso; pero no puede negarse que contribuyó a ella, y es natural que los adversarios del nuevo tipo de educación se inclinaran a atribuirle una culpa mayor aún de la que realmente tenían. Al fin y al cabo, de la escuela de la sofística habían salido no pocos de aquellos políticos modernos que en parte como oligarcas, en parte como demagogos, habían arruinado la república, pues en ella se expuso a menudo aquella moral corruptora que colocaba a los deseos y ocurrencias del individuo en vez de la moral y religión existentes, el privilegio en vez del derecho, y enseñaba a anhelar la tiranía como cumbre de la felicidad humana; en ella, además, se encontraba la sede de aquella retórica sin sentimientos que ponía en juego multitud de recursos técnicos sólo para imponer cualquier finalidad y consideraba que su mayor victoria consistía en hacer triunfar la causa injusta. ¿Podemos extrañarnos de que un Aristófanes haga responsable de todos los males de la comunidad a la educación de moda, que un Anito no encuentre

en Platón palabras lo suficientemente enérgicas para expresar su horror por la influencia corruptora de los sofistas, que todos los amigos de los buenos tiempos antiguos creyeran ver en ella el mal fundamental de la república y que sobre todo en los últimos años de la guerra del Peloponeso y bajo la dominación de la oligarquía se agudizara ese estado de ánimo? Es natural, pues, que aquéllos que habían libertado a Atenas de la oligarquía y con la restauración de la constitución antigua habían restaurado también la independencia política de la ciudad, se preocuparan de extirpar el mal de raíz poniendo coto a la educación sofística. Pues bien, Sócrates no sólo pasaba por ser uno de los maestros de la tendencia moderna, sofística, sino que además se creía advertir su influjo nocivo en varios de sus discípulos, entre los cuales se distinguían sobre todos Critias y Alcibíades. En esas circunstancias ¿qué más explicable que precisamente los interesados en restaurar la democracia y la antigua grandeza de Atenas, creyeran encontrar en él a un corruptor de la juventud y a un hombre peligroso para la república? Por consiguiente, si bien Sócrates fué víctima de la reacción democrática que se produjo a la caída de los Treinta, no fueron sus ideas políticas como tales el motivo principal del ataque contra él, sino que se consideró que su culpa principal consistía en haber socavado la moral y piedad de la patria, de lo cual la tendencia antidemocrática de su doctrina era sólo consecuencia indirecta y en parte una de sus varias ramificaciones.

Mas ¿qué justificación tenían esa acusación y la sentencia condenatoria en ella fundada? y ¿qué hay que pensar de los recientes intentos hechos para justificarla? La mayor parte de las imputaciones que se hicieron a Sócrates, se fundan innegablemente en interpretaciones erróneas, tergiversaciones y conclusiones capciosas. Se pretende que Sócrates negaba a los dioses oficiales; sin embargo, ya vimos antes que esa afirmación está en contradicción con todos los testimonios históricos. Se dice que en vez de ellos daba importancia a su demonio; pero sabemos asimismo que ni tenía la intención de ponerlo en vez de los dioses públicos ni de suplantar con él al oráculo; era un oráculo privado al lado del oráculo público, lo cual no estaba

prohibido a nadie en un país donde el sacerdocio no monopolizaba la posesión de las revelaciones divinas. Se le acusa de entregarse a la meteorosofía atea de un Anaxágoras, a pesar de que él había declarado expresamente que esa meteorosofía era un absurdo. Según Aristófanes, había dado enseñanzas de oratoria sofística, aserción tan inverosímil que ni el propio Meleto se atrevió a sostenerla. Se le reprocha que fueran discípulos suyos Critias y Alcibíades; pero con razón replicó ya a eso Jenofonte: esos hombres no aprendieron su maldad de Sócrates, sino que sólo degeneraron cuando se apartaron de él, y además cabe decir que si el deber del educador consiste en inspirar a sus discípulos un ánimo constante de decidirse por el bien, no es culpa suya si no lo logra en cada caso. El valor de una enseñanza no puede juzgarse nunca sino por su efecto de conjunto, y éste constituye un testimonio en favor de Sócrates tan brillante como pueda desearse: un hombre cuyo influjo benéfico, no sólo se hace patente en muchos individuos, sino que por siglos echó en su pueblo los cimientos de una nueva moral, no era, evidentemente, un corruptor de la juventud. Si, además, se esgrimen contra Sócrates los versos de Hesíodo que invitan a una actividad útil, también Jenofonte puso de manifiesto con razones convenientes la tergiversación implicada en ese argumento; por último, se le acusa aun de que postulaba que había que despreciar a los padres y a los parientes porque decía que sólo el saber da valor al hombre, pero eso es sacar conclusiones sumamente injustas de proposiciones que en boca de Sócrates tienen un sentido inmortal. Cuando un maestro hace comprender a su discípulo que tiene que aprender algo para convertirse en hombre útil y respetado, es indudable que está en lo justo, y sólo la plebe guardará rencor a ese maestro porque logre hacer a los hijos más sabios que los padres. No sería lo mismo si realmente hablara con menosprecio de la ignorancia de los padres o impugnara los deberes de los hijos, y Sócrates distaba mucho de hacerlo así. Evidentemente, cabría hacer siempre la siguiente objeción: quien juzga del valor del hombre única y exclusivamente por su saber y al propio tiempo nota que nadie tiene saber, hace necesariamente insolentes a sus discípulos y les enseña a colocarse por encima de todas

las autoridades haciéndoles creer que ellos lo saben todo mejor. Pero por más unilateralmente que Sócrates exagerara la importancia del saber, salía al paso de esa consecuencia prácticamente perjudicial esforzándose en inculcar sobre todo a sus discípulos la conciencia de su propia ignorancia, y aun él, por su parte, no pretendía poseer saber alguno, sino sólo buscarlo. De quien se imbuyera de ese espíritu de modestia, no era de esperar que abusara de la doctrina socrática; mas ni a Sócrates ni a ningún otro maestro puede hacerse responsable de que su doctrina fuera interpretada erróneamente ni de las consecuencias de una comprensión superficial y defectuosa.

De mayor importancia es otro punto que se toca en la deliberación judicial: la posición del filósofo con respecto a la democracia ateniense. Como ya sabemos, Sócrates consideraba fundamentalmente equivocado el régimen político existente; pedía que en la república no se otorgara el poder por el resultado de la suerte o del sufragio, sino según la aptitud de los individuos; y a veces formula sobre la masa que en las asambleas populares solía llenar la Pnyx o el teatro, una opinión que sin duda contenía mucha verdad, pero que en todo caso equivalía a una ofensa de lesa majestad contra el pueblo soberano. Era natural que sus acusadores aprovecharan esas manifestaciones y que éstas no dejaran de producir su efecto sobre los jueces. Sin embargo, una franca censura de las instituciones existentes, no constituye por sí solo un delito de alta traición; y si en varias otras repúblicas griegas estaba muy restringido el derecho de manifestar las opiniones personales, precisamente en Atenas era casi ilimitada la libertad de pensamiento y expresión, constituía aquí una parte esencial de la constitución democrática y el ateniense la consideraba su derecho inalienable y estaba orgulloso de distinguirse de todos los demás gracias a esa libertad. Ni siquiera de la época de las más violentas luchas partidistas sabemos que en Atenas se procediera abiertamente contra las opiniones y doctrinas políticas; los notorios partidarios de la aristocracia espartana podían manifestar sin peligro sus simpatías mientras no se lanzaran a ataques de hecho contra el orden vigente. ¿Por qué no podía Sócrates hacer uso del mismo derecho? Y nada había contra él en su comportamiento efectivo: jamás había

infringido las leyes de la república, y había cumplido de modo ejemplar sus deberes de ciudadano; proclamó que su convicción decidida era que el hombre tiene que vivir para la república y obedecer a las leyes; tampoco era partidario de la oligarquía, antes bien se había jugado dos veces la vida: una, impidiendo que se sacrificara a las iras populares a los vencedores arginúsicos, verdaderos buenos demócratas, a base de negarles la protección que les concedía el procedimiento legal, y otra negándose a ejecutar una orden injusta de los Treinta. Además, su escuela, si de tal puede hablarse, no ostenta un matiz marcadamente político, y aunque tal vez la mayoría de sus discípulos perteneciera a las clases más elevadas y por ende seguramente también al partido aristocrático, por otra parte encontramos a uno de sus amigos más íntimos entre los que acompañaron a Trasíbulo, si bien la mayoría de sus adeptos no parece que desempeñara papel alguno en política. Por último, el reproche que recientemente se le ha hecho a causa de abstenerse de actividades políticas, puede juzgarse de modo muy distinto según la postura que se adopte; nosotros sólo podemos elogiarlo porque se mantuviera fiel a su superior vocación sin desperdiciar sus energías y su vida en una actividad en la cual nada habría logrado y para la cual no estaba destinado; pero sea cual fuere el juicio que eso merezca, en ningún caso puede considerarse comportamiento punible el hecho de que alguien rehuya la carrera política, y menos aún cuando quien así lo hace es porque está convencido de que en otro orden de actividades puede prestar mayores servicios a la colectividad. Y se tomó muy seriamente a pecho el ser útil indirectamente a la república. Por consiguiente, aunque su teoría política no estuviera de acuerdo con las instituciones vigentes, su carácter cívico es puro, y según el derecho ático no era culpable de ningún delito contra la república.

Mas, en todo caso, no eran sólo las opiniones políticas de Sócrates lo que podía chocar: toda su postura está en profunda contradicción con los postulados de la antigua moral griega, como muy acertadamente puso de manifiesto Hegel. La vida moral del pueblo griego se fundaba originariamente en la autoridad, como la de todos los pueblos primitivos: se apoyaba en parte en la vigencia absoluta de

las leyes de la república y en parte, y muy especialmente, en aquel poder avasallador de la costumbre y de la educación, al cual las convicciones comunes hacían aparecer como ley divina no escrita. Oponerse a la costumbre tradicional equivalía simplemente a incurrir en sacrilegio y arrogancia, a cometer un delito contra los dioses y la comunidad; a nadie se le ocurría, ni se le habría permitido, poner en duda su justificación; pero precisamente por eso tampoco se sentía la necesidad de investigar sus causas, de demostrar su necesidad, de apoyarla en la reflexión subjetiva. Sócrates, por el contrario, pide que el hombre no haga nada ni tenga por verdadero nada de cuya verdad y conveniencia no se haya convencido previamente por sí mismo; no le basta que una determinación esté generalmente reconocida y legalmente establecida, antes bien el individuo tiene que reflexionar sobre ella por sí mismo, y sólo cuando se obra a base de esa convicción personal —cree él—, es posible cabalmente una verdadera virtud y una conducta justa. De ahí que consagre toda su vida a examinar dialécticamente las ideas morales dominantes, a investigar su verdad, a indagar sus razones. Ahora bien, en todo caso esa investigación lo lleva en casi todos los puntos a los mismos principios que estaban fijados en la moral y opinión públicas, y el hecho de que sometiera esos principios a muchas depuraciones y aclaraciones, es sólo una ventaja que comparte con los mejores y más sabios de su nación. Sin embargo, su postura resulta muy sospechosa si se la mide por el rasero de la antigua moralidad griega. En efecto, en primer lugar, se negaba el valor a la moral dominante y a la probidad ordinaria, fundada en la tradición y la autoridad, y se rebajaba tanto en comparación con el saber y la consciente virtud del filósofo que, no sólo se lastimaba así muy gravemente el amor propio del individuo, sino que se ponía en entredicho aun la validez de las leyes de la república. Si el hombre sólo ha de seguir su propia convicción, únicamente habrá de amoldarse a la voluntad del pueblo si ésta coincide con su convicción y en la medida en que coincida, y si ambas están en contradicción, no puede caber duda alguna acerca de hacia qué lado habrá de decidirse aquél. El propio Sócrates lo proclamó sin ambages en la famosa declaración de que él obedecía más al dios

que a los atenienses. Por consiguiente, ya en el aspecto formal, su principio se halla en fuerte e insoluble contradicción con la postura antigua. Pero, naturalmente, entonces no podía reemplazarla, antes bien, resultaba improbable de antemano que entre ambos se llegara a una entera coincidencia en sus resultados. Y, en efecto, Sócrates se opone también con sus principios políticos al régimen político vigente. A mayor abundamiento, no puede negarse que su filosofía, por todo su carácter, estaba en pugna con aquella preponderancia unilateral del interés político, sin la cual difícilmente les habría sido posible a las repúblicas griegas realizar tan grandes proezas con su reducido poder. Es cierto que Sócrates, como ya hicimos observar, reconocía en toda su extensión los deberes del individuo para con la república; también aconsejaba a sus amigos, cuando los consideraba capacitados, que se dedicaran a los asuntos políticos, y el hecho de que tratara de disuadir a jóvenes faltos de madurez a una intervención prematura en la vida política, sólo puede considerarse como meritorio desde el punto de vista de los griegos antiguos. Pero el principio de que el hombre tiene que resolver su problema consigo mismo y atender a su bien moral antes de preocuparse de los demás y de la colectividad, la convicción de que una actuación política no sólo es ajena a su vocación personal sino que en el régimen existente es imposible para un hombre probo, toda la tendencia de su pensamiento y afanes vuelta hacia el interior, la exigencia del conocimiento de sí mismo, del saber moral y de la labor en sí mismo —todo eso tenía que contribuir a debilitar en él y en sus discípulos el sentido para la actuación política y a hacer aparecer la perfección moral del individuo como lo principal y la actuación para la colectividad (que según la opinión antigua era la tarea más elevada y directa del ciudadano) como cosa secundaria y derivada. Por último, si bien es evidente que teniendo en cuenta las convicciones personales de Sócrates resulta injusto el reproche que se le hizo de negar a los dioses de la república, el principio que él sustentaba podía resultar sumamente peligroso para éstos, como se vió ya en Antístenes, tan pronto se desarrollara consecuentemente la exigencia socrática del saber, y considerando las representaciones religiosas que la gente podía hacerse

a base de ese principio. Lo propio ocurre con su seña demoníaca, pues a título de oráculo ésta se mantiene ciertamente en el terreno de las creencias griegas, mas a título de oráculo interior, en vez de hacer depender la decisión de los presagios exteriores, la confía al sujeto. ¡Cuán peligroso podía ser ese modo de proceder en un pais donde los oráculos eran, no sólo una institución religiosa, sino política al mismo tiempo, y cuán fácilmente podían imitar otros el ejemplo del filósofo, de suerte que se atuvieran, no a una sensación interior inexplicable, sino a su propio entendimiento racional, y frente a éste menospreciaran las sentencias divinas y la fe en los dioses! Ahora bien, por nuestra parte, tal vez estemos convencidos de que Sócrates tenía razón en lo esencial en todos estos aspectos y, en efecto, fué un precursor y fundador de nuestra concepción moral del mundo; pero quien compartiera los postulados del modo de pensar de la antigua Grecia, no podia reconocer esa nueva razón, ni podía tolerar su proclamación una república fundada en esos postulados. En consecuencia, imaginando que Sócrates hubiese enseñado y actuado así, no sólo en la Esparta de Licurgo, sino aun en Atenas bajo la antigua generación de Maratón, como en efecto enseñó y actuó, encontraríamos perfectamente natural que la república hubiese tratado de poner coto a esa actuación, pues esa república no conocía la libertad de convicciones personales y no podía tolerarla. La probidad de sentimientos, para la cual la sumisión del ciudadano a la comunidad y su subordinación a la voluntad colectiva es tan natural como cualquier ley de la naturaleza, estaba aquí inseparablemente unida a la salvedad de que las instituciones, costumbres y hábitos de esa comunidad determinada se consideraran como algo intangible, y todo intento serio para mejorarlas, toda innovación radical, como punible atentado a los fundamentos de la sociedad civil. A ese modo de pensar correspondía completamente el hecho de que se llevara ante los tribunales como autor de un delito de derecho público a quien intentara algo por el estilo, y si éste se negaba de antemano a prestar obediencia a una prohibición judicial, como hizo Sócrates, difícilmente podía dejar de pronunciarse contra él la pena de muerte. Partiendo, pues, de la antigua concepción griega del derecho y de la

república, y sólo de ella, no puede declararse injusta la condenación de Sócrates.

Es diferente, evidentemente, la cuestión de si también la Atenas de entonces tenía aún derecho a juzgar así, cuestión que suelen tratar demasiado a la ligera los que defienden esa condenación. Por mi parte, tengo que negar rotundamente esa posibilidad. Si en la época de Milcíades y Arístides hubiera aparecido un Sócrates y hubiese sido condenado, aunque desde nuestro punto de vista tendríamos que considerar en todo caso injusta la sentencia, según los conceptos de esa época tal vez podría verse en ella un acto de defensa de la moral existente contra la irrupción de innovaciones. En el período subsiguiente a la guerra del Peloponeso, ya no es lícita esa concepción. ¿Dónde estaba entonces aquella moralidad sustancial cuyos defensores se pretende que fueron Anito y Meleto? ¿Acaso no hacía ya mucho tiempo que todas las relaciones, ideas y hábitos de vida estaban impregnados de una subjetividad mucho más peligrosa que la socrática? ¿No hacía ya mucho tiempo que, en vez de los antiguos grandes gobernantes, se solía ver a demagogos y oligarcas que si bien en lo demás luchaban entre sí, coincidían sin embargo en un juego de ambiciones e intrigas desprovisto de toda ideología? ¿Acaso todos los hombres cultos de esa época no habían pasado por la escuela de una ilustración que había subvertido a fondo toda la fe y la moral de los padres? ¿No se habían imbuído desde hacía una generación de la idea de que las leyes eran preceptos arbitrarios y que el derecho natural es muy diferente del positivo? ¿En qué había venido a parar la antigua honestidad cuando Aristófanes, en medio de sus exabruptos contra Sócrates, echaba en cara a sus oyentes, medio en risa, medio enojado, que todos y cada uno de ellos eran adúlteros? ¿Y en qué la piedad de los antepasados en una época en que los escépticos versos de Eurípides estaban en boca de todos, en que todos los años se aplaudían de nuevo las divertidas ocurrencias con que Aristófanes y otros autores cómicos derribaban a los moradores del Olimpo, en que los hombres más libres de prejuicios se quejaban de que habían desaparecido el temor de Dios, la lealtad y la fe, en que los mitos de una futura expiación provocaban la

burla de todo el mundo? No era Sócrates quien hizo ese estado de cosas, sino que lo había encontrado hecho ya, y lo que se le imputa, en realidad consiste solamente en que se entregara a él para reformarlo desde su mismo interior, en vez de intentar el retorno inútil y erróneo a una forma de educación irreparablemente desaparecida. Era notorio desacierto el intento de sus adversarios de achacarle a él la responsabilidad de la decadencia de la moral y de la fe, ya que él procuraba atajarla por el único camino acertado; constituía una crasa ilusión el tenerse a sí mismos realmente por los hombres de los buenos tiempos antiguos, y sorprende ver en la actualidad a escritores partidarios del progreso político y que reclaman para sí como algo natural el derecho de libertad de palabra y de pensamiento amparar la más grave lesión de este derecho por la sola razón de que se cometiera en nombre de la democracia y de una reacción democrática. La condenación de Sócrates es una grave injusticia, no sólo según nuestros conceptos jurídicos, sino también de acuerdo con el criterio de su propia época; es un anacronismo flagrante, una de aquellas medidas equivocadas con que el arte político de la restauración puso siempre de manifiesto su incapacidad y miopía. Bien es verdad que Sócrates abandonó el terreno primitivo de la conciencia griega, no lo hizo antes de que llegara su tiempo y de que se hubiera hecho patente que lo antiguo ya no podía seguir sosteniéndose. La revolución que se operó en el espíritu de la nación griega, no fué obra de tal individuo, sino destino y obra de su época; el pueblo ateniense que lo castigó por eso, se condenó a sí mismo en él, y cometió la injusticia de hacer expiar al individuo aquello de que ante la historia eran responsables todos. De ahí que de nada sirviera esa condenación, que más bien atizó que proscribió el espíritu de innovación. Por consiguiente, no tenemos aquí el mero choque de dos poderes morales igualmente justificados e igualmente limitados; la culpa y la inocencia no se distribuyen por igual entre ambas partes: mientras Sócrates tiene en su favor el derecho absoluto de un principio históricamente necesario y que por su contenido estaba en un nivel más elevado, sus adversarios, no sólo representan un principio más limitado, sino que tampoco ellos mismos tenían ya

el derecho de ese principio, puesto que ellos mismos ya no viven en él. Más bien la complicación propiamente trágica de la suerte del filósofo estriba precisamente en que aquí el reformador, que era sinceramente conservador, fué perseguido en nombre de una restauración superficial e imaginaria, que, en consecuencia, los atenieneses se condenaron a sí mismos en la persona de Sócrates y que en realidad no se le castigó por la destrucción de la moral y de la fe, sino que el mismo partido interesado en su restauración, lo castigó por sus esfuerzos por lograr esa restauración.

Por otra parte, si queremos juzgar justamente todo el proceso, no debemos olvidar que Sócrates fué declarado culpable por sólo escasa mayoría de votos, que todo induce a suponer que de él dependía que fuera absuelto, y que, sin la menor duda, habría sido condenado, no a la pena de muerte, sino a una mucho más leve, si se hubiera abstenido de enfrentarse a sus jueces con ese orgullo desafiador. Estas circunstancias tienen que hacernos pensar dos veces antes de considerar que la ruina del filósofo fué resultado inevitable de su rebeldía contra el espíritu de su pueblo, antes bien sirven, por una parte, para atenuar la culpa de los atenienses, e imputar parte de la culpa al acusado mismo, y, por otra, nos muestran que hubo cosas contingentes, independientes del carácter de principio de la doctrina socrática, que fueron de importancia decisiva para el resultado final. Bien es verdad que en aspectos esenciales se oponía el filósofo al punto de vista y exigencias de la moral griega antigua, mas dada la situación del espíritu público en la Atenas de la época, no era necesario que entre él y su pueblo se produjera una ruptura, y si después de la expulsión de los Treinta la reacción política provocó el ataque contra él, la convicción de su culpabilidad no era tan general que no le hubiese sido posible escapar a la pena de muerte.

Para su fama y su causa, fué una suerte de que ocurriera así. Lo que con piadosa fe proclamó Sócrates después de su condenación: que para él sería mejor el morir, se confirmó plenamente en su obra. La imagen del Sócrates moribundo tenía que producir en grado sumo en sus discípulos el mismo efecto que hoy sigue produciéndonos a nosotros después de milenarios: ofrecer un puro testimonio de la

grandeza del espíritu humano, del poder de la filosofía, de que es indoblegable una inteligencia piadosa, pura, serena en su clara convicción. Ante ellos tenia que presentarse como la inconmovible estrella orientadora de su vida interior, con todo aquel esplendor con que se nos ha conservado gracias a la mano maestra de Platón. Tenía que inflamar la admiración hacia su maestro, la emulación, la adhesión entusiasta por su filosofía. Mediante su muerte se imprimió a su vida y a sus discursos el sello de una verdad superior; la sublime tranquilidad, la beatífica serenidad, con que se enfrentó a ella, era la confirmación positiva de todas sus convicciones, el punto culminante de una larga vida consagrada a la ciencia y a la virtud. Y si bien eso no acrecentaba el contenido de su doctrina, intensificaba su efecto hasta el infinito, y después de haber sembrado en vida semillas más fecundas que ningún filósofo anterior o posterior, su muerte contribuyó poderosamente a que se desarrollaran vigorosamente en las escuelas socráticas.

IV

LOS SOCRÁTICOS IMPERFECTOS

1. LA ESCUELA DE SÓCRATES. FILOSOFÍA SOCRÁTICA POPULAR. JENOFONTE, ESQUINES Y OTROS

Un espíritu tan importante como Sócrates, y tan estimulante en todos sentidos, tenía que producir un influjo permanente en personas de la más diversa índole. Mas si ya los sistemas más desarrollados no son interpretados en el mismo sentido por todos sus adeptos, era de esperar una desigualdad y diversidad de interpretación mucho mayores allí donde no existía un sistema terminado, sino sólo los gérmenes y fragmentos de un sistema: una personalidad, un principio, un método y multitud de sentencias aisladas e investigaciones ocasionales. Como es natural, la mayoría se atuvo a lo que más le llamaba la atención y más accesible resultaba al entendimiento general: la personalidad original, el carácter puro, la concepción inteligente de la vida, las bellas sentencias del filósofo. Sólo una minoría dedicó seria atención a las ideas filosóficas, que a menudo se presentaban en un ropaje tan modesto. Pero aun ésos se detienen casi todos en una concepción unilateral de las aspiraciones socráticas, y aunque al propio tiempo enlazaron otras teorías más antiguas con la doctrina de su maestro, que, evidentemente, en sí necesitaba ese complemento, al hacerlo así se perdieron de nuevo en gran parte los frutos de su filosofía. Sólo uno, que comprendió a fondo el espíritu socrático, logró una creación científica que del modo más vasto y brillante realizó lo que había constituído la aspiración de Sócrates de otro modo y en un sector más limitado.

A la primera clase pertenece sin duda la inmensa mayoria de los hombres que conocemos como compañeros del grupo socrático. Aun las obras que se mencionan de algunos de estos socráticos, entre las cuales parece que habia no poco de apócrifo, apenas se elevan por su nivel medio por encima del sector de preceptos populares para la vida. Por Jenofonte podemos ver cómo se interpretaba y aplicaba la doctrina socrática colocándose en esa postura. Leyendo las obras de ese autor, no podemos negar nuestro respeto a sus intenciones puras y honorables, a su modo de ser caballeresco, a su sano entendimiento; mas no podemos considerar muy elevado su talento filosófico. La descripción que de Sócrates hace Jenofonte, desborda de admiración por la grandeza de su carácter; en cambio, sólo imperfectamente comprendió su importancia filosófica y su pensamiento científico. No sólo comparte lo limitado de la postura socrática cuando, por ejemplo, trata como prueba de la piedad e inteligencia de su maestro sus juicios despectivos sobre la ciencia natural, sino que desconoce aun lo verdaderamente filosófico de determinaciones de las cuales informa él mismo. La formación de conceptos, en que estriba el verdadero meollo de la filosofía socrática, sólo es mencionada por él ocasionalmente, para hacer resaltar los méritos contraídos por Sócrates en orden a la educación dialéctica de sus amigos, y si el filósofo en su afán de saber interroga sobre sus actividades a todos aquellos que caen en sus manos, Jenofonte no sabe sacar de eso otra conclusión que la de que Sócrates trató de aprovechar a gente de toda clase, aun a artesanos. También la importancia de aquellas proposiciones sobre la virtud en que se funda toda la originalidad de la ética socrática, puede deducirse tan difícilmente del relato de Jenofonte que se echa de ver que él mismo no se percataba mucho de ella. Así, pues, aunque en sus exposiciones originales se encuentren muchas resonancias y recuerdos del modo de enseñar socrático, lo que le interesa es demasiado exclusivamente la aplicación práctica, y eso le impedía llegar a investigaciones verdaderamente científicas. Describe el tipo catequético de la enseñanza, que tampoco él maneja con no poca habilidad; mas sus diálogos no se enderezan del mismo modo que los socráticos au-

ténticos a determinaciones de conceptos, y a menudo resultan demasiado ligeras sus demostraciones y deducciones. Recomienda el conocimiento de sí mismo, pero ante todo solamente en el sentido popular de que nadie tiene que acometer algo que esté más allá de sus fuerzas. Insiste en la piedad, en el dominio de sí mismo, etc., pero no parece admitir el principio socrático de que todas esas virtudes consisten en el saber. Enseña a la manera socrática que no es bien nada de que no se sepa hacer el uso debido, que todos obedecen a gusto al inteligente, que lo justo coincide con lo legal, que el rico no es más feliz que el pobre, y que la justa medida de la riqueza y pobreza no estriba en la posesión en sí, sino en su proporción con las necesidades del dueño; repite lo que Sócrates había dicho sobre la veracidad y el engaño, mas no sin insinuar que con facilidad se puede abusar de esos principios; con la misma energía que su maestro se pronuncia contra los excesos sensuales de la pederastia griega; coincidiendo también con él, reclama que el marido conceda una posición de igualdad de derechos a la esposa y dedique mayor atención a su educación, de suerte que su vinculación dé lugar a una perfecta comunidad de vida fundada precisamente en la diferencia de inclinaciones y tareas de cada parte. Recomienda el trabajo, aunque sin elevarse como su maestro por encima de los prejuicios griegos contra el artesanado. Por algunas de sus manifestaciones nos permite descubrir cómo concebía el ideal de una vida bella y dichosa; pero ni intenta fundamentar científicamente esa concepción, ni con ella va más allá de la ética helénica tradicional. Habla con ardor de la omnisciencia y omnipotencia de los dioses, de su providencia por los hombres, de las bendiciones de la piedad, pero al mismo tiempo comparte plenamente las creencias de su pueblo respecto a los sacrificios y vaticinios, que él mismo sabe interpretar. Hace justificar a su Ciro con diversas reflexiones la esperanza de una vida superior después de la muerte, aunque él no se atreve a proclamarla con mucha decisión: recuerda la invisibilidad del alma, la venganza que ejercen los injustamente asesinados, la adoración de los difuntos; no puede convencerse de que el alma que da vida a los cuerpos, haya de ser a su vez mortal, de que la razón no haya de surgir

más pura después de separarse del cuerpo, y considera indicio de eso el hecho de la vaticinación de los que sueñan. No puede negarse que esas manifestaciones revelan a un hombre que piensa y al fiel socrático, mas difícilmente se hallará en ellas algo de pensamiento original, y ni siquiera de lo poco en que parece haber seguido algo más allá principios socráticos sabemos hasta qué punto pertenece a Jenofonte o a su maestro. Además, la *Ciropedia,* obra de detalle sobre el régimen político, es insignificante como creación filosófica y política. Jenofonte quiere exponer en ella el ideal socrático del soberano entendido, que cuida de su pueblo como un buen pastor de su rebaño; pero lo que realmente da es casi solamente una descripción del general valiente y circunspecto, del hombre justo, del conquistador caballeresco; no hace ningún ensayo digno de mención para determinar más concretamente la misión de la república, para concebirla en un sentido más elevado ni para asegurar su cumplimiento gracias a instituciones permanentes; y si bien en su exigencia de una educación cuidadosa se reconoce al socrático, piensa tan poco en el saber, que esa educación debe calificarse mucho más de espartana que de socrática. Por lo demás, todo depende de la personalidad del príncipe; el Estado es un reino asiático, su fin supremo el poder y riqueza del soberano y de la nobleza cortesana guerrera; a eso se enderezan todas sus instituciones, pero aun ese punto está expuesto muy deficientemente, y muchas partes importantes de la vida del Estado se han pasado totalmente por alto. Algo semejante ocurre con el *Hierón.* Jenofonte muestra muy vivamente en ese diálogo cuán poco era de envidiar en realidad un tirano a causa de su supuesta felicidad; mas lo que luego añade sobre los medios con que éste puede hacerse feliz a sí mismo a la vez que a sus súbditos, no pasa de ser un benévolo despotismo a pesar de que muchas de las medidas que propone sean convenientes. Más acertada es la obrita de economía doméstica, testimonio de un entendimiento inteligente y benévolo que se manifiesta sobre todo en las declaraciones sobre la posición de las mujeres y el trato dado a los esclavos; pero, aunque en ellas aparezca alguna que otra

idea socrática, la obra no puede considerarse de carácter filosófico. Poco tiene que decir de Jenofonte la historia de la filosofía.

Parece que Esquines trató de modo análogo la doctrina socrática. Las obras de ese socrático se incluyen entre las mejores muestras de la prosa ática, y algunos las prefieren aun a las de Jenofonte; además se pondera de ellas que reflejaran con particular fidelidad el espíritu de los discursos socráticos, y los pocos fragmentos que se conservan, confirman ambas aserciones; sin embargo, parecen haber sido bastante pobres en materia de ideas filosóficas originales, y que su fuerza estribaba en la exposición graciosa y ágil más bien que en la elaboración autónoma de las doctrinas socráticas.

Es posible que los tebanos Simias y Cebes fueran temperamentos más filosóficos. Ambos eran discípulos de Filolao, y Platón los presenta como hombres reflexivos y con sed de saber. Sin embargo, no sabemos absolutamente nada de sus opiniones y creaciones filosóficas; las obras que de ellos se mencionan, fueron ya impugnadas por Panecio en la medida en que las conocía, y la única que todavía conservamos: el *Cuadro* de Cebes, es seguramente apócrifa. Menos cabe pensar aún que sean auténticas las obras que con el nombre del zapatero Simón circularon en una época posterior, y es posible que todo el personaje haya sido inventado.

Como fundadores de escuelas filosóficas conocemos, además de Platón, a cuatro socráticos: Euclides, Fedón, Antístenes y Aristipo. Entre los dos primeros hay una gran afinidad; en cambio, los dos últimos siguen sendas muy originales, y, en consecuencia, de ellos parten tres escuelas socráticas: la élico-megárica, la cínica y la cirenaica. Todas ellas se enlazan con Sócrates; mas, unilaterales en su aspiración y dependientes de teorías anteriores, sólo imperfectamente captan el espíritu de la doctrina socrática, y de esta suerte se separan unas de otras y del maestro en direcciones opuestas. Sócrates consideraba que la misión suprema del hombre era conocer el bien, mas no supo indicar exactamente qué era el bien, sino que en parte se contentó con su exposición práctica y en parte se limitó a una teoría eudemonística de la relatividad. Estos distintos aspectos del filosofar socrático siguen ahora por caminos divergentes

y cada uno de ellos se eleva a principio autónomo: unos se atienen al contenido general del principio socrático, a la idea abstracta del bien, otros parten de la determinación eudemonística de esta idea y convierten al bien mismo en algo meramente relativo; dentro de la primera clase pasa a ser luego cosa principal para unos la concepción práctica y exposición del bien, para los otros la teórica. De esta suerte la escuela socrática se escinde en las tres escuelas que acabamos de mencionar; pero en la misma medida en que en ellas destacan aislados elementos del espíritu socrático en detrimento de los demás, se remontan también a posturas anteriores, en conjunto rebasadas ya por el desarrollo histórico: los megáricos y cínicos a la doctrina eleática de lo Uno y a la sofística de Gorgias, los cirenaicos al escepticismo de Protágoras y a su fundamento heraclítico.

2. LAS ESCUELAS MEGÁRICA Y ÉLICO-ERÉTRICA.

El fundador de la escuela megárica es Euclides. Fiel amigo y admirador de Sócrates, mas al propio tiempo familiarizado con la doctrina eleática, aprovechó la última para dar mayor desarrollo a la filosofía socrática tal como él la concebía, fundando así una rama propia de la escuela socrática, que se conservó hasta la primera mitad del siglo III. Como discípulo y sucesor suyo se menciona a Ictias, aunque nada más sabemos de él. Más importante era en todo caso Eubúlides, el famoso dialéctico que escribió contra Aristóteles y a quien se menciona como maestro de Demóstenes. En la misma época vivieron también Trasímaco de Corinto y Dioclides, y quizá también Clinómaco; en cambio, Pasicles parece que fué posterior. Discípulo de Eubúlides es Apolonio de Cirene, a quien se dió el apodo de Cronos, y fué maestro del sagaz dialéctico Diodoro Cronos; otro discípulo de Eubúlides, Eufanto, nos es conocido solamente como poeta e historiador. Mas a todos ellos dejó en la penumbra Estilpón, discípulo de Trasímaco. Sus ingeniosas disertaciones lo convirtieron en objeto de admiración para sus contemporáneos, y los oyentes que de todas partes acudían a él, proporcionaron a la escuela megárica una brillantez como hasta entonces no había co-

nocido. Mas al propio tiempo su doctrina experimentó gracias a él un cambio de rumbo: enlazó con ella los principios de la escuela cínica en los cuales le había iniciado Diógenes, y eso con tal extensión que puede dudarse de si debe considerársele más bien como cínico o como megárico. De esta suerte se convirtió en precursor de la Stoa, a la cual su discípulo Zenón trasladó ambas ramas de la filosofía socrática. Por el contrario, otros megáricos permanecieron fieles al carácter dialéctico de su escuela con toda su unilateralidad. Alexino de Élida, coetáneo más joven de Estilpón, adquirió mala fama por su prurito polémico; de Filón, discípulo de Diodoro, tampoco conocemos más que investigaciones dialécticas. Hay algunos otros megáricos de esta época y de la siguiente que apenas conocemos más que de nombre. De modo análogo a como el escepticismo de Gorgias se enlaza con la dialéctica de los eleatas, enlázase el escepticismo pirroniano con la dialéctica megárica por medio de Pirrón, de quien se dice que tuvo por maestro a Brisón, y por medio de Timón, quien parece que todavía oyó a Estilpón.

La filosofía de los megáricos sólo nos es conocida incompletamente por relatos fragmentarios de los antiguos, y ni siquiera cuando nos refieren algo de ella, a menudo es imposible decidir si eso pertenece ya al fundador y a los miembros más antiguos de la escuela o si sólo es de los posteriores. Tanto más es de celebrar que gracias a Platón sepamos algo más concreto de una teoría en la cual Schleiermacher reconoció por vez primera las opiniones megáricas, y que también yo, de acuerdo con muchos otros, me creo autorizado a relacionarla con ellas. Utilizando este testimonio platónico y guiándonos por la cohesión intrínseca de las distintas tesis, cabe obtener una imagen de la doctrina megárica, que por lo menos sea fiel en lo principal.

El punto de partida de la filosofía megárica habrá de buscarse en la exigencia socrática del saber conceptual. Euclides enlazó con eso las tesis eleáticas sobre la oposición entre el conocimiento sensorial y el racional, y como no distinguía entre ambos tanto por su forma cuanto por su objeto, llegó a la convicción de que los sentidos sólo nos muestran algo que deviene y varía, y que sólo

el pensamiento nos permite conocer algo verdaderamente existente e invariable. Por consiguiente, se halla en general en el mismo terreno que Platón, y es posible que esa concepción se formara conjuntamente en ambos filósofos en su comercio científico, y que por medio de Platón influyera también en Euclides la concepción heraclítica del mundo sensorial. Pero Sócrates había encontrado que la misión del pensamiento consiste principalmente en el conocimiento de los conceptos. Por lo tanto, éstos constituyen lo invariable: no a las cosas corpóreas —dice Euclides—, sino sólo a los géneros incorpóreos corresponde un verdadero ser, y en el mismo sentido se manifiesta también Estilpón cuando no admite que el concepto universal se traslade a ningún ente individual, porque aquél, a diferencia de éste, designa algo diferente de todas las cosas individuales que no comenzó a existir sólo a partir de un momento determinado. También en eso concuerdan los megáricos con Platón. Pero mientras éste imagina que los géneros son al mismo tiempo las causas de las cosas individuales, cree Euclides, de acuerdo con Parménides, que de la invariabilidad del ser hay que inferir que no puede corresponderle a éste acción, pasión ni movimiento, y mientras Platón, si bien no reconocía a lo que deviene y es variable el mismo ser absoluto que a las ideas, no por eso declaraba que fuese inexistente, Euclides no sabía sustraerse a la consecuencia de que no hay devenir ni modificación. Con esa impugnación del devenir se relaciona luego la subsiguiente afirmación que probablemente había hecho ya Euclides o en todo caso su escuela: que el poder no existe más de lo que dura su ejercicio y que, por lo tanto, sólo es posible lo real: lo meramente posible pero no real, es y no es al mismo tiempo; sería, pues, la misma contradicción que ya Parménides creyó haber descubierto en el devenir, y el paso de la posibilidad a la realidad sería una de aquellas modificaciones que Euclides no sabía hermanar con el concepto de lo existente. En una palabra: sólo lo incorporal y absolutamente invariable se reconoce como real, y de ello tiene que ocuparse la ciencia.

Sin embargo, Euclides no podía detenerse en una pluralidad de esencias invariables, puesto que lo que hacía de ellas una pluralidad

y las distinguía entre sí como conceptualmente determinadas, era sólo al fin y a la postre que cada una de ellas exponía la común peculiaridad de cierta clase de fenómenos. Ahora bien, si el mundo del fenómeno se excluía totalmente a título de devenir del sector del ser, en vez de concederle una participación en él como Platón, las εἴδη perdían todo contenido concreto, sólo cabía decir que eran lo verdaderamente existente, mas no se les podían atribuir otros predicados, se convertían en mero nombre de un solo y mismo ser. Por el *Parménides* de Platón resulta probable que esa disolución de los "géneros incorpóreos" en lo Uno existente de Parménides, se llevara a cabo ya bastante pronto en la escuela mégárica. No obstante, tampoco en eso quería abandonar Euclides el fundamento socrático, antes bien seguir edificando más a base de él. En efecto, Sócrates había presentado el bien como objeto supremo del saber, y también en eso le sigue Euclides; pero como, de acuerdo con su postura, concibe al propio tiempo el objeto supremo del saber como el ser más esencial, se cree autorizado a trasladar al bien todas las determinaciones que Parménides había atribuído a lo existente: no hay más que un bien que es invariable y siempre igual a sí mismo y todos nuestros conceptos supremos son sólo diferentes nombres que le damos: tanto si hablamos de la divinidad como de la inteligencia o de la razón, tenemos siempre presente una sola cosa: el bien. Por consiguiente, como ya había enseñado Sócrates, también el fin moral es uno solo: el saber del bien, y si se habla de muchas virtudes, ésas son igualmente meros nombres diferentes para una misma cosa. Ahora bien, ¿cómo se comporta todo lo restante con ese único bien? Según se refiere, ya Euclides negaba que existiera lo que no es bueno, y de ahí deducía directamente que nada hay real que no sea el bien. Ese aserto se atribuye más categóricamente a la escuela megárica posterior. Entonces, evidentemente, los muchos conceptos cuya realidad se suponía todavía al principio, se abandonaban asimismo como tales; si todavía se reconocía algo real en ellos, se los rebajaba a la condición de meros nombres del bien. Pero es probable que aquí tengamos todavía las huellas del progresivo desarrollo de la doctrina megárica. Parece que Euclides habló

de una pluralidad de conceptos esenciales primero sólo en contraste con las cosas sensibles, y esa forma didáctica pertenece a la época en que su sistema sólo empezaba a formarse a base de ese contraste, mientras que luego los megáricos, si bien siguieron utilizándola para impugnar las nociones dominantes, no siendo así la relegaron y se atuvieron totalmente a la unidad esencial entre el bien y lo existente.

Mas a medida que de esta suerte se hacía más violento el contraste entre su doctrina y el modo de pensar ordinario, tanto más apremiante había de planteárseles la necesidad de justificar frente a ella sus propias suposiciones. Para eso también les bastaba seguir el procedimiento de los eleatas. Evidentemente, no podía resultarles del todo fácil demostrar directamente la verdad de sus concepciones, a la manera de Parménides; en cambio, podían esperar mayores éxitos impugnando por su parte los postulados de los adversarios con la dialéctica de un Zenón y de un Gorgias. Y precisamente en esa concepción dialéctica, el fundador de la escuela se apropió desde el principio sin la menor duda la doctrina eleática, pues Zenón y los sofistas parecen haber sido sobre todo aquellos que le dedicaron su atención en la Grecia central. Éste fué, pues, el camino que los filósofos megáricos siguieron con tal predilección que de ella tomó su nombre toda la escuela. Ya Euclides solía impugnar, no las premisas, sino las conclusiones de sus adversarios, es decir, empleaba como refutación la *reductio ad absurdum*. De él se refiere que rechazó la explicación por comparación, o sea el tipo socrático de inducción, fundándose en que lo semejante que se traiga a colación no hace nada más claro, y lo desemejante no corresponde al asunto. Pero seguramente que la mejor descripción de su dialéctica es la que da Platón cuando en el *Sofista* dice de los "filósofos conceptuales" que en sus discursos pulverizan parte por parte lo corpóreo para demostrar que no es algo existente, sino sólo algo que fluye y deviene. Eso es totalmente aquel procedimiento que había adoptado Zenón para refutar la percepción sensible y que encontraremos también en los sorites de los megáricos posteriores: la masa corpórea, en apariencia sustancial, se disuelve en sus partes, y como entonces se ve que esa división no tiene límites y que en

ninguna parte hay nada firme en cuya contemplación podamos quedarnos, se infiere de ahí que lo corpóreo no es en absoluto nada esencial, sino sólo fenómeno pasajero. De ahí que con razón haya que considerar a Euclides como el primer autor de la dialéctica megárica. Sin embargo, seguramente no tenía en él el carácter de erística meramente formal, aunque se le hayan reprochado sus discursos polémicos, antes bien parece que lo que le interesaba, como antes a Zenón, era principalmente fundamentar sus teoremas positivos, y que sólo empleaba la dialéctica como medio para este fin; por lo menos nada conocemos de él que condujera a otra opinión, y sobre todo no se le atribuye ninguno de aquellos sofismas erísticos por los cuales se distinguió posteriormente la escuela megárica.

En efecto, ya en los más inmediatos sucesores de Euclides adquirió cada vez mayor preponderancia la erística frente a las determinaciones positivas de la doctrina. Las últimas eran demasiado escasas para que pudieran permanecer mucho tiempo en ellas, y demasiado abstractas para que se prestaran a ulterior desarrollo; en cambio, la disputa contra la opinión ordinaria y contra otros filósofos ofrecía a la sagacidad, al prurito de tener razón y a la ambición científica, un campo inagotable que efectivamente explotaron con energía los filósofos megáricos. Las suposiciones metafísicas de la escuela eran no pocas veces mera ocasión para disputas erísticas. De los sofismas que se atribuyen a Eubúlides, pero que en parte eran ya más antiguos, sólo el llamado argumento del montón tiene relación perceptible con esa metafísica; mediante esa forma de argumentación cabía demostrar que no corresponde un ser fijo a las cosas sensibles, que cada una de ellas pasa a su contraria y en vez de algo invariable y esencial representa sólo algo en proceso de devenir; por el contrario, las demás argumentaciones parecen puros sofismas que no tienen otra finalidad que desconcertar a la parte contraria, piezas de arte dialéctico, que si bien podían hacer sensible la necesidad de proceder a una investigación más exacta sobre las leyes del pensar, de una lógica, en su manejo quedaba totalmente relegada la finalidad de conducir a un procedimiento científico más justo a base de poner de manifiesto las dificultades y de refutar las opiniones

insostenibles. De índole análoga parece haber sido el arte dialéctico de Alexino; por lo menos, sólo lo conocemos como erístico. Por lo demás, no se nos ha conservado de él nada más concreto que un discurso polémico con Menedemo, a quien trata de hacer caer en vano en el esquema del "cornudo", y una objeción contra los argumentos de Zenón en favor de la racionalidad del mundo, que luego repitieron los académicos. Más íntimamente relacionadas con los dogmas megáricos están las disquisiciones de Diodoro sobre el movimiento y el perecer, sobre lo posible y sobre las proposiciones hipotéticas.

Se nos han conservado argumentos con que este filósofo trataba de apoyar la doctrina fundamental de su escuela sobre la imposibilidad del movimiento. El primero, en lo esencial empleado ya por Zenón, dice así: Si algo se moviera, debería moverse en el espacio donde está o en aquel en que no está; mas en aquél no tiene espacio para moverse porque él lo llena, y en el espacio donde no está no puede hacer ni sufrir nada: el movimiento es impensable. El segundo argumento es sólo una exposición menos exacta del primero: Lo que se mueve, está en el espacio; pero lo que está en el espacio, descansa; o sea que lo movido, descansa. Un tercer argumento parte del supuesto de las partículas corpóreas y espaciales mínimas, aunque seguramente sólo se servía de ellas hipotéticamente, como Zenón, para refutar las suposiciones ordinarias. "Mientras la parte corpuscular A está en la correspondiente parte espacial A, no se mueve, puesto que ocupa totalmente la última; pero tampoco se mueve cuando está en la parte espacial B inmediatamente siguiente, pues cuando ha llegado a ella, cesó ya su movimiento." Tampoco en este argumento puede negarse el carácter de las conclusiones de Zenón y la de la dialéctica descrita ya por Platón. El cuarto argumento añade al supuesto de las partículas corpusculares mínimas la distinción entre los movimientos parcial y total. Todo cuerpo movido tiene que moverse primero con la mayoría de sus partes antes de que se mueva con todas. Pero no es concebible que se mueva con la mayoría de sus partes, puesto que, suponiendo que un cuerpo conste de tres átomos de los cuales se mueven dos, y en cambio

descansa el tercero, este cuerpo tendría que moverse porque se mueve la mayoría de sus partes. Pero lo mismo tendría que ocurrir si se añadiera un cuarto átomo en reposo (porque, en efecto, si el cuerpo se mueve κατ'ἐπικράτειαν, se mueven también todos los tres átomos de que consta, o sea que el cuarto inmóvil se suma a los tres móviles), y entonces ¿por qué no ocurriría lo mismo añadiendo un quinto, sexto, etc., hasta llegar al 10.000? De esta suerte, un cuerpo tendría que moverse aunque sólo se movieran 2 de las 10.000 partes de que consta. Y si esto es absurdo, es imposible un movimiento de la mayoría, y por ende del conjunto, y es inconcebible el movimiento en general. Ya Sexto demostró que esa argumentación carece, evidentemente, de fuerza apodíctica. Pero parece que Diodoro lo consideraba irrefutable, y de todas sus argumentaciones saca la conclusión de que jamás puede decirse de algo que es mueva, sino solamente que se movió; dicho con otras palabras: estaba dispuesto a aceptar lo que le parecía demostrar los sentidos: que un cuerpo está una vez en un espacio y otra vez en otro; pero declaraba imposible el paso de uno a otro. Lo cual, evidentemente, es una contradicción, como se le reprochó ya en la Antigüedad, sin que él rechazara suficientemente esa objeción, y al propio tiempo es una discrepancia de la doctrina originaria de la escuela: Euclides negaba absolutamente el movimiento, y lo mismo habría negado un movimiento consumado que un movimiento actual.

Con el tercero de los argumentos que acabamos de exponer concuerda también en lo esencial una reserva de Diodoro contra el perecer. El muro —dice él— no se destruye mientras están juntas sus piedras, pues existe todavía; pero tampoco cuando las piedras se han dispersado, pues entonces ya no existe; sin embargo, seguramente aceptaba asimismo que el muro pudo haberse destruído.

Afines a la investigación sobre el movimiento son luego los comentarios sobre lo posible: en ambos casos se trata de la pensabilidad de la modificación, sólo que la cuestión está formulada en términos más concretos en un caso y más abstractos en el otro. En consecuencia, la posición de Diodoro con respecto a la doctrina originaria de su escuela, es la misma en ambas cuestiones. Los anti-

guos megáricos sólo consideraban posible lo real, entendiendo por real lo actualmente existente. Diodoro le añade también lo futuro cuando dice: posible es sólo aquello que es real o que lo será. Demostraba esa proposición con un silogismo que se conocía con el nombre de κυριεύων, y era tan famoso que después de siglos siguió siendo admirado como pieza dialéctica maestra. En lo esencial, decía así: "De algo imposible no puede salir nada posible. Ahora bien, es imposible que algo pasado sea diferente de lo que es. Por consiguiente, si precisamente eso hubiese sido posible en un momento anterior, de un posible habría resultado un imposible. Por lo tanto, jamás fué posible. En consecuencia, es absolutamente imposible que suceda algo que no sucede realmente." Mucho menos riguroso era Filón, discípulo de Diodoro, cuando declaraba posible todo aquello de que era capaz una cosa, suponiendo también que no hubiera causas externas coactivas que impidieran jamás su realización. Eso equivalía a abandonar la doctrina megárica.

Filón sentó también determinaciones diferentes de las de su maestro sobre la verdad de las proposiciones condicionales. Diodoro decía que son verdaderas aquellas proposiciones condicionales cuya segunda parte no puede ser falsa, ni podría serlo nunca siendo verdadera la primera parte: Filón era menos exacto: lo son aquellas en que no es verdadera la primera parte y es falsa la segunda parte. Sin embargo, parece que eso se refería solamente a la exactitud formal de la expresión de la regla lógica.

Parece que también se relaciona con la concepción de Diodoro sobre lo posible el aserto de que no hay palabras sin significado o ambiguas, porque al fin y al cabo cada una significa siempre algo determinado y de acuerdo con éste su sentido debe entenderse: pretende que sólo ha de reconocerse el significado de las palabras que realmente estaba en la mente del que habló. Sin embargo, nuestros informes sobre él, lo mismo que sobre toda la escuela, son evidentemente demasiado incompletos para que podamos colocar los fragmentos de sus opiniones en un contexto totalmente satisfactorio, si bien es verdad que sabemos lo suficiente para conocer que en todas ellas hay una sola dirección fundamental. Por consiguiente,

tenemos que considerar probable que no se limitaran a las demostraciones dialécticas que conocemos de ellos; pero nuestras noticias presentan demasiadas lagunas para que podamos atribuirles otras con alguna seguridad.

Entre los filósofos megáricos adopta una posición original Estilpón. También pretende representar la doctrina de la escuela por él presidida: ya salieron a relucir antes sus opiniones sobre los conceptos universales, sobre la imposibilidad del devenir y la unidad de lo existente y sobre el conocimiento sensible y el racional. Mas Estilpón enlaza con estas doctrinas megáricas, opiniones y tendencias que originariamente pertenecen a la escuela cínica. En efecto, en primer lugar rechazaba con Antístenes toda vinculación de un sujeto con un predicado, fundándose en que el concepto de uno es diferente del concepto del otro, y de dos cosas cuyos conceptos son distintos no podemos declarar que sean lo mismo. Con eso podría relacionarse también la tesis de la unidad de lo existente, suponiendo que fuera Estilpón el primero que formulara esa tesis, puesto que si nada puede predicarse de otro el ser tampoco puede predicarse sino de él mismo. También son auténticamente cínicos los principios éticos de Estilpón. Los demás megáricos se dedicaron con unilateralidad teórica a una dialéctica sutil y, en cambio, parece que descuidaron totalmente lo ético. Estilpón era igualmente fuerte en dialéctica, y tal vez sea sólo por casualidad por lo que no conservemos de él ningún aserto o invención erísticos; al propio tiempo, nuestras fuentes no sólo hablan en general de su carácter con el mayor respeto, sino que además mencionan varias cosas que permiten reconocer en él concretamente la moral cínica. Declaraba supremo bien aquella apatía que no permite tener sensación del mal. Pedía que el sabio se bastara a sí mismo, y que ni siquiera necesitara amigos para ser feliz. Habiéndole preguntado Demetrio Poliorcetes si había perdido algo en el saqueo de Megara, dió esta contestación: él no había visto que a nadie le arrebataran su ciencia. Como alguien le reprochara la mala vida que llevaba su hija, replicó: si él no la llevaba al matrimonio, tampoco ella podía deshonrarlo. No admitía que el destierro de la patria fuese un mal.

Su ideal es la independencia de todo lo exterior, la carencia de necesidades del sabio, ese principio supremo del cinismo. Por último, con éste comparte también aquella posición libre con respecto a la religión, como se ve en varias de sus manifestaciones. Mas no se sabe si entre esas tesis cínicas y las doctrinas fundamentales megáricas trató de establecer un vínculo científico ni de qué índole fuera éste. En sí no era difícil que así lo hiciera. Con el aserto de que no puede atribuirse ningún predicado a un sujeto, está muy cerca de la impugnación de Euclides de la demostración por comparación, pues también aquél se funda en la proposición general de que no puede equipararse lo heterogéneo; ese aserto está de acuerdo con la dialéctica negativa de la escuela megárica, y si Euclides había rechazado del bien toda pluralidad, otro podía añadir, con Antístenes, que lo Uno no podía ser en modo alguno plural al mismo tiempo. Además, de la unidad del bien cabía deducir la apatía del sabio considerando que todo lo que no fuera el bien, era algo nulo o indiferente; por otra parte, la impugnación de la religión popular concordaba con la doctrina de lo Uno ya en su raíz en Jenófanes. Por consiguiente, lo cínico adoptado por Estilpón no dejaba de tener puntos de contacto en la doctrina megárica, si bien su reconocimiento expreso debe considerarse como una discrepancia de su formulación originaria.

Íntimamente afín a la escuela megárica es la élico-erétrica, aunque es muy poco lo que de ésta hemos conservado. Su fundador fué Fedón de Elida, el conocido favorito de Sócrates. Después de la muerte de su maestro, Fedón reunió a su alrededor en su ciudad natal a discípulos que por ésta razón se llamaron filósofos élicos: se dice que su sucesor fué Plistano; además, se mencionan como discípulos suyos a Anquipilo y Mosco; pero de ninguno de ellos conocemos más que los nombres. Menedemo y Asclepíades trasladaron la escuela a Eretria, que en lo sucesivo se denominó erétrica; pero si bien su estado fué muy floreciente durante algún tiempo, parece que pronto se extinguió.

Entre los hombres de esa escuela, sólo se nos ha conservado algo de las opiniones de Fedón y Menedemo, y es bastante poco. Timón

califica de "charlatán" a Fedón junto con Euclides, alusión a una tendencia dialéctica; pero quizá Fedón se ocupó más de la ética que éste. Por lo menos, Menedemo parece haberse distinguido de los erísticos de su época porque se orientó más hacia la vida y hacia las cuestiones morales. Es cierto que también él pasa por ser dialéctico versado y disputador, y a pesar de que difícilmente llegara a los extremos de Antístenes de declarar inadmisible toda unión de sujeto y predicado, resulta en todo caso bastante erístico lo que se refiere de él de que sólo aceptaba como válidos los juicios categóricos afirmativos y de que, por el contrario, rechazaba los negativos, los hipotéticos y los copulativos; también Crisipo, lo censura, lo mismo que a Estilpón, por sus sofismas, que se han perdido. Asimismo puede ser cierto que, en el sentido del nominalismo cínico, impugnara la opinión de que las cualidades existen aun fuera de las cosas particulares. Por otra parte, en cambio, se afirma que en sus concepciones positivas era platónico, y que se tomaba más a chacota lo dialéctico; y si bien lo último no es de creer después de lo que acabamos de citar, ni puede demostrarse teniendo en cuenta sus disputas con Alexino, siendo en todo caso inverosímil que se inclinara hacia el platonismo, parece cierto que, de modo semejante a Estilpón, atribuía un valor más elevado a las doctrinas éticas que a la dialéctica, puesto que no sólo se dice de él que admiraba a ese su maestro más que a todos los otros filósofos, y que fué tachado de cínico, sino que además sabemos que se ocupó de la cuestión del bien supremo en sentido práctico. En efecto, sostiene que sólo hay un bien: la inteligencia, que según él coincidía con la orientación racional de la voluntad; las virtudes que se suelen distinguir, no son más que nombres diferentes de esa virtud única; y él, con su actividad política, demuestra que en modo alguno le interesaba solamente un saber inactivo. Sus libres opiniones en materia de religión hacen pensar también en Estilpón y la escuela cínica. Pero como hacia la misma época incluyó Zenón en un sistema más vasto los elementos más sostenibles de las doctrinas megárica y cínica, epígonos como los erétricos no pudieron ejercer ningún influjo de mayor importancia.

3. LOS CÍNICOS

El nacimiento de la escuela cínica, como el de la megárica, proviene de una combinación de la filosofía socrática con la eleáticosofística, y ambas escuelas, como ya hicimos observar, volvieron a unirse luego en Estilpón, para pasar conjuntamente a la Stoa por obra de Zenón. Antístenes de Atenas, el fundador del cinismo, parece que hasta su edad madura no conoció a Sócrates, a quien siguió adicto con exaltada admiración y cuyo diálogo interrogatorio imitó, no sin cierto afán polémico y prurito de tener razón; antes había recibido enseñanzas de Gorgias, estuvo también en relación con otros sofistas y él mismo se había presentado como orador y maestro sofista antes de conocer a Sócrates. En consecuencia, no hizo sino volver a su antigua profesión cuando después de la muerte de Sócrates abrió una escuela; pero al propio tiempo consignó sus opiniones en numerosas obras, cuyo lenguaje y exposición merecieron grandes elogios. De sus discípulos conocemos solamente a Diógenes de Sinope, aquel ingenioso extravagante que por su inalterable originalidad, su humor cáustico, su fuerza de carácter, digna de admiración aun en sus exageraciones, y su naturaleza lozana, originariamente sana, se convirtió en el personaje más popular de la Antigüedad griega. Entre los discípulos de Diógenes, aventaja mucho en importancia a todos los demás Crates, que llevó también a la escuela a su esposa Hiparquia y al hermano de ésta Metrocles. De Metrocles se citan varios discípulos, directos o indirectos, y de esta suerte podemos seguir el cinismo hasta fines del siglo III. Sin embargo, sus elementos más nobles fueron cultivados tenazmente desde comienzos de ese siglo en la Stoa, pero también al propio tiempo moderados y completados con otros, por lo cual esa escuela, como rama aparte de la filosofía socrática, perdió su razón de ser, y si quiso persistir en su originalidad, fué para degenerar cada vez más hacia lo caricaturesco; conocemos a dos de los representantes de ese cinismo de los últimos tiempos, a saber Menedemo y Menipo. Hacia la época que hemos indicado parece que se extinguió totalmente la escuela cínica, para reaparecer luego como retoño de la estoica.

La filosofía cínica no pretende ser más que la doctrina socrática genuina. Mas aquella pluralidad de aspectos con que Sócrates había unido del modo más íntimo el afán científico con el moral, echando así los cimientos para una vasta ciencia que calaba muy hondo, no era cosa para Antístenes. Espíritu de comprensión lenta y limitado, pero dotado de insólita fuerza de voluntad, lo que de su maestro admiraba era sobre todo la independencia de carácter, la severidad de principios, el dominio de sí mismo, la equilibrada serenidad en todas las situaciones de la vida. Antístenes no veía que esas cualidades morales estaban esencialmente condicionadas en Sócrates por la libre investigación científica, que le preservaba de caer en la unilateralidad, ni que el principio del saber conceptual llevaba mucho más allá de los límites de la ciencia socrática. Él y su escuela impugnaban todo saber que no sirviera directamente a fines éticos, considerándolo superfluo y aun nocivo, producto de la vanidad y sensualidad. La virtud —declaraban— es cosa de hechos, puede prescindir de palabras y conocimientos; no necesita sino la fortaleza de un Sócrates. En consecuencia, no sólo consideraba desprovistas de valor las investigaciones lógicas y físicas, sino que el mismo juicio les merecían todas las artes y ciencias que por su finalidad inmediata se enderezaran a otra cosa que no fuera el perfeccionamiento moral del hombre, puesto que tan pronto nos preocupamos de otra cosa —dice Diógenes— nos olvidamos de nosotros mismos. Antístenes llegó a manifestar que hasta podía prescindirse de saber leer y escribir. Evidentemente, esa última indicación debe restringirse esencialmente, y la escuela cínica en general no es tan enemiga de la cultura como por esa manifestación podría creerse: de Antístenes, Diógenes, Crates y Mónimo hemos conservado declaraciones categóricas sobre el valor de la cultura; se dice que Diógenes inculcaba con gran ahinco a sus educandos las sentencias de poetas y prosistas, y en general no es de suponer que declararan la guerra a la cultura hombres que tanto y tan bien escribieron. Mas no cabe la menor duda de que medían unilateral y exclusivamente su valor por su importancia para la virtud cínica, y de que, en consecuencia, menospreciaban todo saber teórico como tal, y sólo se preocupaban de lo lógico y físico en la medida en que les parecía necesario para sus

fines éticos, y nada nos autoriza a excluir de este juicio al fundador de la escuela. Lo que conocemos de Antístenes en materia de proposiciones lógicas, se limita a aquella impugnación de la filosofía conceptual, que precisamente tenía por finalidad exponer la imposibilidad de un saber teórico, y seguramente que de la naturaleza sólo habla asimismo para determinar lo que es natural para el hombre; mas a él y a sus discípulos no les parecía que para eso se necesitaran investigaciones más profundas, sino que todo cuanto el hombre necesite saber, puede decírselo —así creen ellos— el sentido común, y todo lo demás son sutilezas inútiles.

Para justificar esas opiniones, Antístenes utilizaba una teoría que si bien parte de determinaciones socráticas, en su desenvolvimiento ulterior y en sus conclusiones escépticas delata innegablemente al discípulo de Gorgias. Así como Sócrates había pedido que se investigara primero la esencia y concepto de todo objeto antes de predicar algo más sobre él, así también Antístenes exige que se determine el concepto de las cosas: lo que son o fueron. Ahora bien, ateniéndose a eso con obstinado exclusivismo, llega a la afirmación sofística de que toda cosa sólo puede denominarse con la expresión que le es peculiar y, por consiguiente, no puede atribuirse a un sujeto un predicado distinto del concepto del sujeto, por ejemplo: no puede decirse: "el hombre es bueno", sino sólo: "el hombre es hombre, lo bueno es bueno". Y como en toda explicación de conceptos un concepto se aclara mediante otros, Antístenes rechazaba todas las definiciones considerándolas mera palabrería que no afecta a la cosa misma; o bien, aun concediendo que había cosas compuestas cuyas partes integrantes cabía enumerar y explicarlas dentro de esos límites, tanto más insistía en que eso es imposible con respecto a las cosas simples: ésas pueden compararse sin duda con otras, mas no definirse; de ellas hay sólo nombres, pero no una determinación de concepto, sólo una representación justa, mas no un saber. Pero la denominación peculiar de una cosa, el nombre que no puede definirse, el concepto del sujeto que no está tomado de ningún otro y que, por consiguiente, nunca puede pasar a ser predicado, es sólo el nombre propio; decir que nada puede explicarse por otra cosa, significa: todo

lo real es absolutamente individual, los conceptos universales no expresan la esencia de las cosas, sino sólo las ideas que los hombres se hacen de las cosas. De ahí que mientras Platón deriva de la exigencia socrática de un saber conceptual un sistema del más decidido realismo, Antístenes deriva de él un nominalismo igualmente decidido: los conceptos universales —sostenía él— son meras cosas del pensamiento, lo que él ve son hombres y caballos, no la humanidad ni la "caballidad", y partiendo de eso iniciaba una polémica contra su condiscípulo, con quien seguramente tampoco se entendía por otros motivos, polémica que no carecía de aspereza, pero que también fué contestada con bastante acritud por la parte contraria.

Ahora bien, por cosas que, a diferencia de los conceptos universales constituían lo único real, es probable que Antístenes entendiera exclusivamente las cosas corpóreas, perceptibles por los sentidos. En favor de esta hipótesis se pronuncia no sólo la suposición de que Zenón y sus sucesores se adhirieran principalmente a la escuela cínica, tanto en su ética como en su materialismo, sino que esa opinión había de ser considerada como la más plausible para quien admitía solamente el testimonio de los sentidos y negaba la realidad de los conceptos fundándose en que no los veía. Mas también en Platón nos encontramos con una teoría materialista que recuerda de modo tan notable la estoica que todo induce a suponer que no debe relacionarse con Demócrito y la atomística, sino con el fundador de la escuela de la cual provenía directamente la estoica, a saber de la cínica. Los adeptos de esa teoría —como dice Platón— no querían admitir como real nada que no pudiera asirse con las manos, ni conceder, por el contrario, un ser a las actividades, al devenir y a todo lo invisible, y por esta razón tenían también al alma por algo corpóreo, y como tampoco podían sustraerse en definitiva a conceder que sus actividades y propiedades no eran cuerpos, esa reflexión no los disuadió al fin y a la postre de su materialismo. No puede ponerse en claro si ya Antístenes, como después Zenón y Cleanto, declaró que las percepciones eran una impronta de las impresiones externas en el alma. Por el contrario, parece que en interés de su materialismo dogmático se opuso ya al escepticismo de Protágoras que nos prohibiría toda pre-

dicación positiva sobre las cosas exteriores a nosotros, y nos parece que en el *Teeteto* de Platón se han conservado algunas de sus objeciones.

Es natural, pues, que, dada esa opinión, Antístenes atribuyera sumo valor a la investigación sobre los nombres; pero como al propio tiempo se quedó detenido en los nombres sin admitir otras predicaciones sobre las cosas, en realidad hacía imposible toda investigación científica. Él mismo conviene a medias en ello cuando de sus postulados sobre el silogismo saca la conclusión de que no es posible contradecirse, lo cual, tomado al pie de la letra, llevaba no sólo a la conclusión que saca Aristóteles, de que no son posibles las proposiciones falsas, sino además de que no lo son proposiciones de ninguna clase. Aplicada con consecuencia, la doctrina de Antístenes destruía toda ciencia y todo juicio.

Naturalmente, no por eso estaban dispuestos los cínicos a renunciar a todo saber: Antístenes escribió en cuatro libros sobre la diferencia entre el saber y el opinar, y toda la escuela se jactaba no poco de que era la única que estaba en plena posesión de la verdad y de que estaba más allá de la mera opinión engañosa. Mas ese saber pretende servir exclusivamente a la finalidad de hacer virtuoso al hombre y de hacerlo feliz mediante la virtud. Los cínicos, coincidiendo en este punto con todos los demás filósofos morales, consideraban que el fin último era la felicidad; pero mientras de ordinario se hace una distinción entre la felicidad y la virtud, o por lo menos aquélla no se limita a ésta, ellos sostienen que ambas coinciden absolutamente, que no hay otro bien que la virtud ni otro mal que la perversidad, y que es indiferente para el hombre lo que no entra en ninguna de ambas. En efecto, creen que sólo es bien para alguien aquello que le es propio. Pero solamente es verdadera propiedad del hombre su propiedad espiritual. Todo lo demás es cosa de suerte; el hombre únicamente es independiente en su actividad espiritual y moral; sólo la inteligencia y la virtud son la muralla protectora ante la cual se estrellan todos los ataques del destino; únicamente es libre aquél que no se pone al servicio de nada externo ni apetece lo externo. Por lo tanto, para ser feliz, el hombre no necesita absolutamente nada más

que la virtud: que aprenda a despreciar todo lo demás, para contentarse exclusivamente con ella. Por ejemplo, ¿qué es la riqueza sin la virtud? Una presa para aduladores y prostitutas, una incitación a la avaricia, raíz de todo lo malo, fuente de innumerables crímenes e infamias, propiedad de hormigas y geotrupes, algo que no proporciona gloria ni placer. ¿Podría ser otra cosa si es verdad que la riqueza y la virtud no pueden estar juntas, si la vida mendicante del cínico es el único camino recto que conduce a la sabiduría? ¿Qué es honor e ignominia? Cháchara de necios, por la cual no se preocupará ninguna persona razonable, pues en realidad ocurre con eso lo contrario de lo que se cree: el honor es perjudicial para los hombres, y su desprecio es un bien porque nos cura de vanos afanes, y tampoco la gloria se concede sino a aquél que la estima un poco. ¿Qué es la muerte? Evidentemente, no es un mal, puesto que un mal es sólo lo que es malo, y, en efecto, no la sentimos como mal, puesto que cuando estamos muertos no sentimos absolutamente nada. Todas esas cosas son mera imaginación y vanidad, nada más; la sabiduría estriba solamente en mantener la mente libre de eso. Por el contrario, aquello que los más temen: el esfuerzo y el trabajo, es un bien porque sólo eso proporciona al hombre la aptitud mediante la cual se hace independiente; y si Hércules es el santo patrón y modelo de los cínicos, es precisamente porque no ha habido otro que durante toda una vida tan llena de trabajos y fatigas luchara con tanto valor y fuerza en bien de la humanidad. Parece que Antístenes alegó en favor de esa opinión que el placer no es sino la cesación del dolor; en efecto, partiendo de ese postulado, tiene que aparecer erróneo en todo caso el correr en pos del placer, que no puede alcanzarse sin antes haber sufrido una medida correspondiente de dolor. Ahora bien, los cínicos eludieron esa formulación más rígida de sus principios por la cual se había decidido Antístenes, en parte a causa de su temperamento, en parte por consideraciones de carácter pedagógico, puesto que reconocieron que estaba justificado cierto placer. Parece que Antístenes había declarado que era algo bueno aquél que no proporcionaba luego arrepentimiento, o, mejor dicho, el que proviene del trabajo y del esfuerzo; en Estobeo, Diógenes recomienda la justicia como lo más

provechoso y agradable porque es lo único que proporciona tranquilidad de ánimo, preserva de penas y enfermedades y garantiza asimismo los deleites corporales. El mismo pensador declara que la felicidad consiste en aquella verdadera alegría que sólo puede obtenerse a base de una inalterable serenidad de espíritu; y cuando los cínicos querían exponer las ventajas de su filosofía, no se olvidaban de hacer observar, siguiendo el precedente de Sócrates, que ellos vivían mucho más independiente y agradablemente que todos los demás, que gracias a sus privaciones podían hallar verdadero sabor al placer y que las satisfacciones espirituales proporcionan un placer mucho más elevado que las sensibles. Sin embargo, eso demuestra solamente que su teoría estaba poco desarrollada y que su modo de expresión era inexacto; su opinión es precisamente que el placer como tal en ningún aspecto puede ser finalidad, y que es reprochable si es más que natural consecuencia de la actividad y de la satisfacción de necesidades ineludibles.

De todas esas consideraciones sacan nuestros filósofos la conclusión de que para nosotros es indiferente todo lo demás que no sea la virtud y el vicio y de que también nosotros, por nuestra parte, tenemos que comportarnos con absoluta indiferencia con respecto a eso; sólo quien se sobrepone a la pobreza y riqueza, al honor y a la infamia, al esfuerzo, al goce, a la vida y a la muerte, quien, por decirlo así, sabe acomodarse a toda actividad y a toda situación en la vida, quien no teme a nadie ni se preocupa por nada, sólo ése no ofrece puntos flacos al destino, sólo ése es libre y feliz. La apatía cínica constituye ya un postulado absoluto de los cínicos, y aunque no la denominaron así, de hecho la compartían.

Pero esto no es más que una determinación negativa; ¿qué es lo positivo para esas negaciones? O bien, si ya hemos oído que sólo la virtud hace feliz y que sólo los bienes del alma tienen un valor, ¿en qué consiste la virtud? La virtud —contesta Antístenes de acuerdo con Sócrates y Euclides— consiste en la sabiduría o inteligencia: la razón es lo único que da valor a la vida, y de ahí infiere como su maestro que la virtud constituye una unidad indivisible, que las distintas clases de hombres tienen el mismo deber moral y que la virtud puede producirse por medio de la enseñanza. Pero, además,

sostiene que la virtud no puede perderse, pues lo que una vez se ha sabido no puede olvidarse luego: exageración de los principios socráticos, en la cual cooperaron también opiniones sofísticas, además del interés práctico decisivo de hacer la virtud independiente, en su existencia, de todo lo externo. Sin embargo, es evidente que los cínicos no supieron indicar más exactamente en qué consiste la verdadera inteligencia, pues aunque la definan como el conocimiento del bien, eso, como hace observar acertadamente Platón, no es mucho más que una tautología; por otra parte, lo que dicen de que la virtud consiste en desacostumbrarse del mal, es expresión negativa que tampoco nos permite dar otro paso hacia adelante. Lo único que vemos es que, para Antístenes y su escuela, la inteligencia coincide totalmente con la justa disposición de la voluntad, con la fortaleza, dominio de sí mismo y la rectitud, lo cual se reduce a la doctrina socrática de la unidad de virtud y saber. De ahí que por aprendizaje de la virtud entiendan más bien el ejercicio moral que la investigación científica: seguramente no habrían reconocido la distinción platónico-aristotélica entre la virtud habitual y la filosófica, entre la ética y la dianoética, y a la pregunta de Menón de si la virtud nace del ejercicio o por enseñanza, habrían contestado que la mejor enseñanza es precisamente el ejercicio.

Pues bien, quien gracias a esa escuela llegó a la virtud, es un sabio, todos los demás son ignorantes. Los cínicos consideran que no hay términos bastante enérgicos para señalar las excelencias de aquél y la miseria de éstos. El sabio no conoce privaciones, pues le pertenece todo; en todas partes está en su casa y sabe orientarse en todas las situaciones; no tiene defectos, sólo él es verdaderamente amable; nada puede hacerle la suerte. Siendo imagen de la divinidad, vive con los dioses, toda su vida es una fiesta, y los dioses, de quienes es amigo, se lo conceden todo. Lo contrario ocurre con la masa de los hombres. Los más son espiritualmente mutilados, esclavos de la imaginación, a quienes sólo una débil línea separa de la insanía; quien pretenda hallar a un hombre, habrá de buscarlo con una linterna en pleno día; miseria e irreflexión es el destino general de los mortales. En consecuencia, todos los hombres se dividen en dos clases:

frente a los pocos sabios están innumerables locos; sólo una pequeña minoría es feliz gracias a su inteligencia y virtud, la vida de los demás transcurre en la desdicha y el error, y los menos de ellos no tienen tan siquiera conciencia de su lamentable estado.

De acuerdo con esos principios consideran los cínicos que su misión es en parte ofrecerse a sí mismos como modelo de austeridad moral, carencia de necesidades e independencia del sabio y en parte influir en los demás mejorándolos y fortaleciéndolos; y se dedicaron a esa su misión con tan insólita abnegación, pero al propio tiempo incurrieron en tales exageraciones y deformaciones, en tan asombrosas brusquedades, en tan ofensivos descaros, en tan insoportable arrogancia, en tan vana fatuidad, que apenas sabemos si hemos de admirar más su fortaleza de espíritu o reírnos de su extravagancia, si despiertan más nuestro respeto, nuestra repugnancia o nuestra compasión. Sin embargo, la investigación que hemos efectuado nos permitirá reducir a su raíz común esos rasgos heterogéneos.

La idea fundamental del cinismo es la autarquía de la virtud. Mas como conciben ese principio de modo brusco y unilateral, nuestros filósofos no se satisfacen con ser íntimamente independientes de los goces y necesidades de la vida, sino que únicamente esperan alcanzar su objetivo renunciando al placer mismo, limitando sus necesidades a lo más absolutamente indispensable, embotando el sentimiento hasta la insensibilidad, para no preocuparse de nada que no esté en su propio poder. La carencia de necesidades socráticas se convirtió en ellos en renuncia al mundo. Tanto si eran indigentes de suyo como si se desprendieron voluntariamente de su patrimonio, vivían como mendigos; sin tener habitación propia, corrían durante el día por las calles y otros lugares públicos, para cobijarse por la noche bajo los pórticos o en cualquier sitio que encontraban; no necesitaban ajuar doméstico y les parecía innecesaria la cama; la ya simple indumentaria griega fué más simplificada aún por ellos, pues se contentaban con el "tribon" socrático, el vestido de las clases inferiores y no usaban ropa interior; se distinguían por su frugalidad aun entre el pueblo griego tan sobrio; se dice de Diógenes que intentó prescindir del fuego comiendo la carne cruda, y se le atribuye la afirmación

de que todo sin distinción puede utilizarse como alimento, aun la carne humana. Siendo ya de edad muy avanzada, Diógenes no quiso atenuar su modo de vivir habitual ni aceptaba que se tributaran a su cadáver cuidados innecesarios, pues prohibió a sus amigos que lo enterraran. La vida conforme a naturaleza, la represión de todas las necesidades artificiales, la más simple satisfacción de las naturales, era la consigna de la escuela, que no se cansa de ponderar la felicidad e independencia que debe a esa carencia de necesidades. Para acostumbrarse a ella elevaba a principio el endurecimiento corporal y espiritual; de un Diógenes, a quien le parecía que ni siquiera su maestro era lo bastante severo para sí mismo, se dice que a este objeto se sometió a verdaderas mortificaciones, y aun los desprecios e insultos que no podían menos que recibir dado su modo de vida, solían soportarlos los cínicos con la mayor impasibilidad, y hasta se ejercitaban para ellos; en efecto, decían que las denostaciones de los enemigos enseñan al hombre a conocerse a sí mismo, y la mejor venganza que puede tomarse de ellos es hacerse mejor. Mas para el caso de que por cualquier razón les resultara insoportable la vida, se reservaban, como después los estoicos, el derecho de salvar su libertad suicidándose.

Ahora bien, los cínicos incluían entre lo exterior de lo cual hay que mantenerse independiente, no pocas cosas que los demás hombres suelen considerar como bienes y deberes morales. Para ser libre en todo aspecto, el sabio no debe vincularse a otros o exponerse de este modo a molestias; para no depender de nadie, tiene que satisfacer por sí mismo sus necesidades sociales: nada que esté fuera de su poder ha de tener influencia sobre su felicidad. Entre eso figura, por ejemplo, la vida de familia. Es cierto que Antístenes no quería proscribir el matrimonio fundándose en que es necesario para la propagación de la especie humana; mas ya Diógenes consideraba que ese objetivo podía lograrse también a base de la comunidad de mujeres; pero por lo que atañe al instinto sexual, es evidente que esos hombres eran demasiado griegos para postular su represión a la manera del ascetismo posterior, si bien creían que la necesidad natural podía satisfacerse igualmente de modo más sencillo. Y como por añadidura

su vida mendicante les habría permitido difícilmente fundar un hogar, resulta perfectamente creíble que en general fueran reacios al matrimonio y a las mujeres, o por lo menos que consideraran "adiaforon" la vida de familia. Se dice también que Diógenes no consideraba que el matrimonio entre próximos parientes fuera en nada contrario a la naturaleza. Igualmente indiferente que la familia, es además para el sabio su posición civil, y ni siquiera lo inmuta la oposición más grave, la que hay entre la esclavitud y la libertad: el verdaderamente libre no puede llegar jamás a ser esclavo, pues esclavo es sólo quien teme, y por la misma razón nunca puede llegar a ser libre el esclavo; el sabio es el soberano natural de los demás, aunque se le dé tal denominación, pues el médico es quien da órdenes al enfermo; de ahí que Diógenes, cuando fué puesto en venta, preguntara quién necesitaba un dueño, y rechazó el ofrecimiento de sus amigos que querían rescatarlo. Naturalmente, eso no equivalía a una justificación de la esclavitud, antes bien, habrían estado perfectamente de acuerdo con el principio de que no hay entre los hombres otra diferencia de importancia que la existente entre la virtud y la maldad, si hubiesen declarado que la esclavitud era una institución puramente positiva, como hicieron otros hombres de la escuela de Gorgias, a la cual no era tampoco ajeno Antístenes. Sin embargo, no sabemos si de sus postulados sacaron esta consecuencia, y ya la consideración de que el estado externo es algo indiferente y de que el sabio también es libre viviendo en esclavitud, pudo disuadirles del intento de abolir la esclavitud, aunque fuera solamente en un sector más pequeño (como posteriormente los esenios). Y una actitud totalmente análoga adoptan con respecto a la vida politica. El sabio cínico está por encima de los límites de ésta, mas precisamente por eso tampoco siente ningún impulso a ocuparse de ella. ¿Y qué régimen político podía haber que correspondiera a sus exigencias? Antístenes censura ásperamente la democracia; nuestros filósofos no pueden imaginar a un tirano sino como modelo de hombre malo y miserable; las instituciones aristocráticas estaban asimismo muy lejos de su ideal, pues ninguna estaba calculada con vistas a que gobernaran los sabios. ¿Qué ley y qué tradición podían obligar a quien orga-

nizaba su vida de acuerdo con las leyes de la virtud? ¿Qué república puede ser para nosotros lo bastante amplia cuando hemos descubierto que nuestra patria es el mundo? Por consiguiente, aunque los cínicos admitan una condicionada necesidad del Estado y de las leyes, no pueden ni quieren participar en ellos a causa de su desapego a la nacionalidad; no quieren ser ciudadanos de una república determinada, sino del mundo, o bien, aunque se imaginen también su república ideal, en realidad ésta no es más que una supresión de todo régimen político: todos los hombres deben vivir como un rebaño y ningún pueblo tiene que estar separado de los demás por especiales leyes y fronteras políticas; limitándose a las necesidades más indispensables, dado su modo de vivir, careciendo de oro, que ahora origina tantas calamidades, sin casarse y sin hogar, pretenden volver a la sencillez del estado de naturaleza. La idea por que se guía ese cosmopolitismo cínico es mucho menos la solidaridad y unión de todos los hombres que el libertar al individuo de los vínculos de la vida política y de las trabas de la nacionalidad: en eso se hace patente también el espíritu negativo de su doctrina moral, desprovisto de toda fuerza creadora.

El mismo carácter advertimos en un rasgo que para nosotros figura entre los más repugnantes del fenómeno del cinismo: su ostentosa y deliberada negación del natural sentimiento de pudor. Bien es verdad que no consideraban totalmente injustificado este sentimiento; pero creían que sólo hay que avergonzarse de lo malo, mientras que lo en sí y de por sí justo, no sólo podía comentarse sin rodeos, sino también hacerse sin vergüenza a la vista de todo el mundo. De ahí que se permitieran hacer en cualquier lugar lo que tenían por natural, y se dice que hacían en plena calle aun aquello que los demás hombres procuran hacer a escondidas. Para no renunciar en nada a su independencia, el cínico descarta toda consideración a los demás, y de aquello de que no cree deber avergonzarse ante sí mismo, tampoco se avergüenza ante los demás: la opinión de los hombres lo tiene sin cuidado, no puede sentirse vejado por lo que los demás sepan de su vida personal y no necesita temer de esa vejación.

La actitud de los cínicos frente a la religión debe atribuirse

también en última instancia a la misma fuente. Para poner en duda la verdad de la fe popular no se necesitaba en todo caso haber ido a la escuela de Antístenes: esa duda se había suscitado a la sazón desde los más distintos sectores, y sobre todo desde la aparición de los sofistas había penetrado en todas las clases cultas. Tampoco el grupo socrático había permanecido incólume de ella; en particular Antístenes debió informarse ya por Gorgias y los demás sofistas con quienes estaba relacionado, de las opiniones más libres sobre los dioses y su adoración y sobre todo de las tesis de los eleatas, cuya doctrina influyó en la suya también en otros sectores. Mas es notorio que esas opiniones tuvieron además para él una significación peculiar, y sólo así se explica perfectamente aquella posición violenta y hostil con respecto a la religión popular, mediante la cual los cínicos se apartaron tanto del proceder de Sócrates. El sabio que se emancipa de todo lo externo, es imposible que se supedite a la tradición religiosa; no puede sentirse obligado a seguir las opiniones populares, o asociar su felicidad a usos y actos rituales que nada tienen que ver con su estado moral. De ahí que en cuestiones religiosas los cínicos estén totalmente al lado de la ilustración. No pretenden discutir la existencia de una divinidad, ni el sabio puede prescindir de ella; pero les repugna la pluralidad y antropomorfismo de los dioses: esos dioses populares —dicen ellos— sólo provienen de la tradición; en realidad no hay más que un solo Dios, que no se parece a nada visible ni puede representarse en imágenes. Y lo mismo ocurre, en su opinión, con la adoración de Dios; sólo hay un medio de agradar a la divinidad: la virtud, todo lo demás es superstición. La sabiduría y la probidad nos convierte en imágenes y amigos de los dioses; por el contrario, lo que se suele hacer para captarse su favor, carece de valor y es equivocado. El sabio adora a la divinidad con la virtud, no con ofrendas que ella no necesita; sabe que un templo no es más sagrado que otro lugar; no pide cosas que los ignorantes tienen por bienes, no pide riqueza, sino justicia. Mas precisamente con eso se abandona absolutamente la noción ordinaria de la plegaria, puesto que cada cual debe a sí mismo su virtud. De ahí que se comprenda perfectamente que Diógenes se burlara de rezos y votos. Con el mis-

mo repudio condenaba a los vaticinios, profecías y videntes. Además, él y ya Antístenes fustigaron con mordaz ironía las iniciaciones místicas. Por lo tanto, esos filósofos adoptan una actitud completamente libre en su propia convicción con respecto a la religión popular. Y, no obstante, también procuraban aprovecharse de los puntos de contacto que les ofrecía la mitología, y debían decidirse tanto más a hacerlo así cuanto más seriamente les interesara influir en la masa de los hombres; a mayor abundamiento, no cabe duda de que en Antístenes contribuyó esencialmente a ello aquella enseñanza sofística que antes había recibido y dado él mismo. Para eso era preciso, naturalmente, dar otra interpretación de las tradiciones en todas sus partes; y, en efecto, vemos que Antístenes se ocupa no poco de la interpretación alegórica de mitos y poetas, y en particular de la explicación de los poemas homéricos, que ese escritor tan amigo de escribir consignó en numerosas obras. Buscando por el procedimiento tradicional el sentido ignoto de las representaciones míticas, sabía hallar en todas partes doctrinas morales y enlazarlas con consideraciones morales; y si por añadidura se valía de la afirmación de que el poeta no siempre expresa su propia opinión, no había de resultarle difícil encontrarlo todo en todo. También en Diógenes hallamos vestigios de esa interpretación alegórica. Sin embargo, no parece que los cínicos la llevaran tan lejos como posteriormente los estoicos, como se comprende fácilmente por el hecho de que su doctrina estuviera poco desarrollada, de que pudieran prescindir de la apariencia de ortodoxia y de que tuvieran poca afición a la actividad erudita.

De lo que acabamos de exponer se desprenderá que los cínicos concibieron la autarquía de la virtud. Pretenden que el sabio es independiente absolutamente y en todos aspectos: independiente de necesidades, apetitos, prejuicios y consideraciones. La abnegación y energía con que persiguen este objetivo, tiene innegablemente algo de grandioso; pero como no tienen en cuenta los límites de la existencia individual y dejan a un lado las condiciones de nuestra vida natural y moral, la elevación ética se transforma en arrogancia y la firmeza de principios en terquedad, y se atribuye un valor tan exagerado a la forma de vida cínica que entonces es cuando se vuelve a depender

de lo externo, lo sublime se torna ridículo, y todo capricho puede presentarse al fin con la pretensión de ser reverenciado como más elevada sabiduría. No andaba desacertado Platón, o quien fuera, que calificó a Diógenes de Sócrates enloquecido.

Sin embargo, la autocracia de nuestros filósofos no llega al extremo de que puedan prescindir de toda relación con los demás. En efecto, por una parte, encuentran natural que todos los virtuosos se unan entre sí como amigos; por otra, consideran que la misión del sabio consiste en lograr que los demás se eleven hasta ellos: no quieren gozar para sí solos de la dicha de la virtud, sino hacer partícipe de ella a todos los demás; quieren actuar de educadores de su pueblo y en la medida de lo posible hacer volver a la austeridad moral y a la sencillez a una época relajada y afeminada. La masa de los hombres está integrada por locos; son esclavos de sus placeres, enfermos de sus ilusiones y vanidad. El cínico es el médico que los pretende curar de esa enfermedad, el dueño que ha de dirigirlos para su bien, y precisamente por eso los cínicos se creen obligados a dedicarse a los rechazados y despreciados, fundándose en que el médico pertenece a los enfermos, y no temen que ese trato pueda perjudicarles, del mismo modo que el sol no se mancha aunque brille en lugares sucios. Mas para mejorar a los hombres no hay que emplear medios suaves. Si alguien quiere salvarse, es preciso que oiga la verdad, pues nada es más funesto que la lisonja. Pero la verdad es siempre desagradable; sólo nos la dirá un enemigo implacable o un amigo de veras. Los cínicos pretenden prestar este servicio de amigos a la humanidad, y les tiene perfectamente sin cuidado que disgusten al hacerlo así, pues un hombre capaz es difícil de tolerar, y quien no lastima a nadie, nada vale. Es más aún, tienen como principio el presentar todavía abultadas en el discurso y en el ejemplo sus exigencias, considerando que los hombres nunca los seguirán más que imperfectamente. De ahí que acometieran despiadadamente a conocidos y desconocidos con sus amonestaciones, que en particular Diógenes comunicaba del modo más violento, si bien algunos de ellos no dejaban de emplear tonos más suaves. Y al propio tiempo mitigaban la aspereza de su proceder mediante aquel humorismo que

caracteriza sobre todo a Diógenes y Crates; les gustaba revestir de forma burlesca o poética lo que tenían que decir, o lanzar frases breves y aceradas contra la perversión de los hombres; sin duda Diógenes recurría también a actos simbólicos a la manera de los profetas orientales para dar mayor energía a sus discursos y para llamar la atención. Los cínicos ocupan así una posición original en el mundo griego: escarnecidos por su extravagancia y admirados por su abstinencia, despreciados como mendigos y temidos como predicadores morales, llenos de arrogancia contra las necedades, de compasión hacia la miseria moral de sus semejantes, se oponían tanto a la ciencia como a la relajación de su época con la ruda fuerza de una voluntad implacable, endurecida hasta la impasibilidad, con la gracia natural mordaz, siempre dispuesta, del plebeyo: bonachones, sobrios, rebosantes de chispa y humor, populares hasta la inmundicia, son los verdaderos capuchinos de la Antigüedad; y podemos suponer que a pesar de todas sus extralimitaciones influyeron ventajosamente en más de un aspecto. Mas al principio poco podía esperar de esa filosofía mendicante la ciencia; sólo en la Stoa, completado con elementos de otra procedencia, moderado y enlazado con una cosmovisión más amplia, resultó fecundo el cinismo en general. La escuela cínica como tal, parece que sólo tuvo una extensión limitada, lo cual no es de extrañar dado el formidable rigor de sus exigentes; a mayor abundamiento, era incapaz de desarrollarse científicamente, y aun su eficacia práctica era de índole casi exclusivamente negativa: combatía los vicios y necedades de los hombres, postulaba la sobriedad y la abstinencia, pero al propio tiempo separaba al hombre del hombre colocando al individuo sobre sí mismo, y de esta suerte dejaba a la arrogancia moral, a la vanidad y a las ocurrencias más arbitrarias un margen que no dejó de ser utilizado. La abstracta universalidad de la conciencia desembocó en definitiva en la arbitrariedad del individuo, con lo cual el cinismo acabó tocándose con lo que le era diametralmente opuesto: el hedonismo.

4. LOS CIRENAICOS

También es sólo incompleta la información que tenemos de esta rama de la escuela socrática, más incompleta aún que la de los cínicos. Aristipo de Cirene se dirigió a Atenas atraído por la fama de Sócrates, y la maravillosa personalidad de ese filósofo ejerció también sobre él un insólito poder de atracción, aunque su carácter era demasiado débil para resistir la última prueba. Mas al propio tiempo, de su opulenta ciudad natal, que a la sazón se hallaba en el apogeo de su riqueza y poder, se trajo hábitos de vida que distaban mucho de la sencillez y abstinencia socráticas; probablemente estaba influido ya por las opiniones sofísticas que más adelante hallaremos en él; pero en todo caso podemos suponer que había llegado ya a cierta madurez cuando conoció a Sócrates, y en consecuencia no debe extrañarnos que el talentoso joven se enfrentara también a su maestro con independencia y que en general no se sometiera a él tan incondicionalmente hasta el extremo de renunciar a su originalidad. Parece que ya antes de la muerte de Sócrates se presentó como maestro, aunque es más seguro que eso ocurriera posteriormente y, a la manera tradicional de los sofistas, a diferencia de los principios de su gran amigo, daba sus enseñanzas a cambio de retribución. También siguió el modo de proceder de los sofistas en otro aspecto: pasó gran parte de su vida sin residencia fija en distintos lugares. Sin embargo, parece que más tarde regresó a su ciudad natal, donde se estableció de modo permanente; por lo menos, allí encontramos a su familia y a sus discípulos. La heredera de sus principios fué su hija Arete, mujer lo suficientemente culta para educar a su hijo, Aristipo el Joven, en la filosofía de su abuelo. Además de él, se citan como discípulos suyos a Etíope y Antípatro; se dice que su nieto fué maestro de Teodoro el Ateo; de la escuela de Antípatro salieron Hegesias y Anniceris. Esos tres personajes fundaron ramas propias de la escuela cirenaica que llevan su nombre respectivo; entre los discípulos de Teodoro figura Bión el Boristenita y quizá también Euemero, el conocido racionalista griego. Contemporáneo de Teodoro es Aristóteles de Cirene.

La escuela cirenaica, cuyos rasgos fundamentales pertenecen ya sin la menor duda al fundador de la escuela, se adhiere, lo mismo que el cinismo, al lado práctico de la filosofía socrática. También de Aristipo y sus discípulos se dice que descuidaron las investigaciones lógicas y físicas atribuyendo valor únicamente a lo ético, y no se opone a esto el hecho de que no pudieran desembarazarse totalmente de las determinaciones teóricas, puesto que éstas no tienen para ellos cabalmente otra importancia que la de servir de fundamento a su ética y a su limitación a la ética. La finalidad de la filosofía estriba exclusivamente en la felicidad del hombre; en este punto Aristipo está totalmente de acuerdo con Antístenes; pero mientras éste no conoce ninguna felicidad que no coincida directamente con la virtud y, en consecuencia, sólo acepta la virtud como fin único de la vida, aquél declara que sólo el placer es fin en sí, sólo el deleite es bien absoluto, y todo lo demás, por el contrario, sólo es bueno y deseable en la medida en que sirve de medio para el goce. De esta suerte, ambas escuelas se lanzan desde el principio por direcciones opuestas, lo cual, naturalmente, no impide que en lo sucesivo se vuelvan a aproximar más de lo que cabría creer al principio.

Aristipo y sus discípulos expusieron más concretamente ese punto de vista en los términos siguientes. Todas nuestras percepciones —decían— no son otra cosa que la sensación de nuestros estados personales, y en cambio no nos revelan absolutamente nada sobre las cosas exteriores a nosotros: sabemos sin duda que tenemos la sensación de lo dulce, lo blanco, etc.; pero se nos oculta si es dulce o blanco el objeto que provocó esta sensación. No es raro que una misma cosa produzca una impresión totalmente diferente en personas distintas; entonces, en cualquier caso ¿cómo podemos estar seguros de que las cosas, a causa de la índole de nuestros instrumentos sensoriales y de las circunstancias en que las percibimos, no parecen totalmente diferentes de lo que son en sí? De ahí que sólo podemos saber algo de nuestras propias impresiones, y sobre ellas no nos equivocamos nunca; por el contrario, de las cosas no sabemos absolutamente nada, y tampoco nos son conocidas las sen-

saciones de los demás hombres: existen sin duda nombres comunes, mas no sensaciones comunes, y cuando dos dicen que han sentido lo mismo, ninguno de ellos puede estar seguro de que el otro haya tenido realmente la misma sensación que él, puesto que él nunca siente más que su propio estado, no el del otro. Por consiguiente, los cirenaicos, de acuerdo con Protágoras, consideran que todas nuestras representaciones son algo meramente subjetivo, y su opinión sólo se distingue de la de aquel filósofo por el hecho de que las reducen más concretamente a la sensación de nuestros estados, y buscan en ésta, no en la percepción obtenida mediante los sentidos externos, lo originariamente dado por lo cual la doctrina heraclítica del fluir de todas las cosas les parece añadido superfluo para su fin y algo que está más allá de los límites de nuestro saber; de ahí que prescindan de esa teoría. Ahora bien, si nuestro saber se circunscribe al conocimiento de nuestras sensaciones, se sigue, por una parte, que seria erróneo buscar un conocimiento de las cosas que nos ha sido negado, y de esta suerte la opinión escéptica que los cirenaicos tienen del conocimiento les sirve para apoyar su convicción de la carencia de valor de todas las investigaciones físicas. Por otra parte, precisamente por eso, sólo la sensación puede dar la medida para que determinemos el fin de nuestras acciones y juzguemos su valor, puesto que si las cosas sólo nos son dadas en nuestra sensación, todo cuanto mediante nuestro obrar podremos lograr será que se susciten ciertas sensaciones, y lo mejor para nosotros será lo que más agrade a nuestra sensación. Por ese lado enlazan, pues, con su gnoseologia los principios cuya fundamentación les interesaba también de preferencia en aquélla.

En efecto, toda sensación, como supone Aristipo de acuerdo con Protágoras, consiste en un movimiento de la persona que siente. Si ese movimiento es suave, es decir, que mediante él un ser se coloque en un estado conforme a naturaleza, surge la sensación de placer, y si es brusco, tempestuoso y contrario a naturaleza, surge el dolor; por el contrario, si nos hallamos en estado de reposo, o por lo menos el movimiento es imperceptiblemente débil, no tenemos la menor sensación, ni placer ni dolor. Pero de esos tres estados

el único absolutamente deseable es la sensación de placer. La naturaleza misma lo acredita, pues todos desean esa sensación como lo óptimo, y de nada huyen tanto como del dolor, a menos que su juicio esté equivocado por falsas ilusiones; y sería erróneo colocar la mera carencia de dolor en vez del placer, puesto que donde no hay movimiento, tan poco posible es el goce como el dolor, antes bien, nos encontramos en un estado de insensibilidad, como en el sueño. Por consiguiente, lo bueno coincide con lo agradable o con el placer, lo malo con lo desagradable o con el dolor, y lo que no proporciona placer ni dolor, no puede calificarse de bueno ni de malo.

De ahí se sigue por sí mismo que en opinión de nuestros filósofos las distintas sensaciones de placer como tales tienen que ser el fin de todas las actividades. La mera tranquilidad de ánimo, la ausencia de dolores, que luego Epicuro considerará como el sumo bien, no puede serlo por la razón indicada. Pero también les parece dudoso que se convierta en punto de vista dominante la felicidad de toda la vida, y, por consiguiente, se considera que la misión del hombre estriba en proporcionarse la máxima cantidad total de goces que pueda lograr durante su existencia; en efecto, ese principio requiere que en nuestros esfuerzos tengamos en cuenta, además del presente, también el pasado y el futuro, y éstos, en parte no están en nuestro poder, y en parte tampoco proporcionan goce: una sensación futura agradable es un movimiento que no se ha producido aún, y una pasada es el que ha cesado de nuevo. La única sabiduría de la vida consiste pues, en el arte de gozar del momento: sólo el presente es nuestro, dejémonos de preocuparnos de lo que ya no tenemos y de lo que tal vez nunca tengamos.

Es en sí indiferente la clase de cosas de las cuales surja la sensación de placer. Todo placer como tal es bueno, y en este aspecto no hay diferencia alguna entre los distintos placeres: es perfectamente posible que provengan de causas diferentes y hasta opuestas, mas, tomados en sí, todos son iguales entre sí, tanto uno como otro es un placentero movimiento del ánimo y en consecuencia objeto natural de nuestra apetencia. De ahí que los cirenaicos no

puedan conceder que haya placeres que no sólo sean declarados malos por la costumbre y las leyes, sino que lo sean también a causa de su naturaleza; a su juicio, un placer puede fundarse perfectamente en una ilusión y, sin embargo, ser verdadero placer; puede ser producido por un acto reprobable y, no obstante, ser bueno y deseable.

Sin embargo, ese principio es objeto de varias acotaciones más precisas, mediante las cuales se atenúa esencialmente su radicalismo y se restringe su aplicación. En efecto, en primer lugar, los cirenaicos no podían pasar por alto que, a pesar de la igualdad esencial de todas las sensaciones de placer, existen entre ellas ciertas diferencias de grado, puesto que si bien todo placer como tal es bueno, de ahí no se sigue en absoluto que en todos haya la misma cantidad de bien, antes bien es cierto que uno proporciona más placer que otro y por lo tanto debe dársele preferencia con respecto a éste. Tampoco se les ocultaba que muchos placeres tienen que pagarse a costa de mayor dolor, y por eso —decían— es tan difícil lograr una felicidad imperturbada. De ahí su exigencia de que se arrostraran las consecuencias de las acciones, y de esta suerte (como posteriormente los epicúreos) trataron de obtener indirectamente la oposición de bien y mal que originariamente no era inherente a las cosas: un acto es reprobable cuando causa más dolor que placer, y por esta razón el inteligente se abstendrá de aquellos actos que están prohibidos por las leyes civiles y la opinión pública. Por último, también dedicaron su atención a la diferencia entre lo espiritual y lo corporal, y aun cuando consideraban que los placeres y dolores corporales eran más sensibles que los espirituales, aun cuando trataron de demostrar también que al fin y a la postre todo placer o dolor está condicionado por la sensación corporal, hacían observar al propio tiempo que a la sensación de los sentidos debía añadirse algo más, y sólo así cabría explicar que percepciones homogéneas proporcionen a menudo una impresión muy desigual, por ejemplo: la contemplación del dolor ajeno produce una impresión muy dolorosa en la realidad y muy agradable en la escena; es más aún, hasta concedían que hay alegrías y dolores espirituales que no se rela-

cionan directamente con ningún estado corporal: nos satisface tanto el bienestar de la patria como el propio. Por consiguiente, aunque el placer en general concuerde con el bien y el dolor con el mal, los cirenaicos están muy lejos de esperar la dicha de la mera satisfacción de los apetitos sensibles, antes bien creen que para gozar verdaderamente de la vida, no sólo hay que calcular el valor y consecuencias de todo goce, sino además adoptar la justa entonación de ánimo. En una palabra, el medio auxiliar más esencial para una vida agradable, es la inteligencia. No sólo porque nos concede aquella habilidad en la vida que nunca desespera de hallar medios auxiliares, sino sobre todo porque enseña a utilizar debidamente los bienes de la vida, porque nos cura de prejuicios e ilusiones que se oponen a la felicidad en la vida, tales como la envidia, el amor apasionado, la superstición, porque nos preserva de añorar lo desaparecido, de anhelar lo venidero, de depender de los goces existentes, y nos proporciona la libertad de la autoconciencia que nos es necesaria para que en todo momento podamos darnos por satisfechos con el presente. De ahí que nuestros filósofos recomienden encarecidamente que se cultive a fondo el espíritu, y consideren en particular la filosofía como el camino que conduce a una vida verdaderamente humana; es más aún, declaran francamente que en ella se encuentra la condición más esencial de la felicidad, pues aun cuando el hombre está demasiado supeditado a las situaciones externas para que pueda decirse que el sabio vivirá agradablemente en todas las circunstancias y el necio desagradablemente, así ocurrirá por lo regular. Con lo cual no se abandona la doctrina fundamental de la escuela, aunque se convierte en algo muy diferente de lo que cabía esperar según la primera apariencia.

Con eso concuerda también todo lo demás que sabemos de las opiniones y conducta de Aristipo. Su idea dominante se halla en el principio de que a quien más ofrece la vida es al que no se priva de ningún placer, pero que en todo instante permanece dueño de sí mismo y de la situación. No es para él la carencia de necesidades cínicas: gozar inteligentemente —dice— es un arte más grande que la abstinencia. Por su parte, llevaba una vida, no sólo

cómoda, sino hasta fastuosa: le gustaban los placeres de la mesa, se vestía con trajes suntuosos, usaba afeites y se retozaba con hetairas. Tampoco le avergonzaban los medios que necesitaba para llevar ese tipo de vida; por el contrario, cree que de cuantos más se disponga, tanto mejor: no ocurre con la riqueza lo que con los zapatos, que no pueden usarse cuando son demasiado grandes; en consecuencia, no sólo exigía que se pagaran sus enseñanzas, sino que además, según se refiere, para lograr ese fin no tenía reparo en acomodarse a cosas que cualquier otro filósofo hubiera considerado indignas de él. Asimismo, como era de esperar de semejante vividor, no se sobrepuso al temor a la muerte (del cual prometía libertar su doctrina) tan completamente que mirara cara a cara el peligro con la serenidad de un Sócrates. Sin embargo, seríamos injustos con él si lo consideráramos como un vividor ordinario, a lo sumo algo más inteligente. Quiere gozar, pero al propio tiempo estar por encima del goce; no sólo posee la habilidad de adaptarse a las circunstancias y de utilizar a las personas y cosas, ni únicamente el ingenio que le permite hallar siempre sin dificultades una respuesta acertada, sino que tiene además la tranquilidad de ánimo y la libertad de espíritu para renunciar sin dolor al goce, para soportar las pérdidas con impasibilidad, contentarse con lo que tiene y sentirse feliz en cualquier situación. Su principio es gozar del presente, no preocuparse del pasado ni del futuro, y conservar la serenidad en todas las circunstancias. Cualquiera que sea la forma que adopten las cosas, sabe tomarlas siempre por el mejor lado y con la misma dignidad viste la indumentaria del mendigo que los trajes suntuosos. Le gusta el placer, pero también sabe renunciar a él, quiere ser dueño de sus apetitos y no permite que su ánimo se conturbe por cualquier anhelo apasionado. Estima en algo la riqueza, mas no le atribuye valor independiente, y por esto puede también pasarse sin ella; la derrocha porque no depende de ella y, cuando es necesario, sabe separarse de ella y resignarse por su pérdida; considera que no hay posesión tan valiosa como el saber contentarse, ni enfermedad peor que la codicia. Lleva una vida muelle, mas no se arredra ante esfuerzos y recomienda los ejercicios físicos.

Sabe adular, pero a veces se expresa también con inesperada franqueza; en general, lo que más estima es su libertad, y por consiguiente no quiere dominar ni ser dominado, ni tampoco pertenecer a una república porque no desea sacrificar su libertad a ningún precio. No cabe la menor duda de que menos aún se supeditaba a consideraciones y tradiciones de carácter religioso; por lo menos todo induce a suponerlo así de él y su escuela, aunque Teodoro fuera el primero que se hizo famoso por sus descarados ataques a la religión popular y aunque no sea totalmente segura la conexión entre la filosofía cirenaica y la ilustración de mal gusto de Euemero. Por último, no podemos pasar por alto que Aristipo se hacía la vida lo más cómoda posible, pero no sólo a sí mismo, sino también a los demás. Según se refiere, era un hombre de carácter amable y simpático, enemigo de toda presunción y petulancia; sabía consolar con simpatía a los amigos, soportar con indiferencia las ofensas, eludir discusiones, calmar a los coléricos y reconciliarse con el amigo con quien había tenido una diferencia. Se dice que declaró que el más digno de admiración era el virtuoso que sabía mantenerse en su camino en medio de los malos, y su veneración por Sócrates demuestra que ésa era realmente su opinión. De ahí que posiblemente sea también verdadero que se alegraba de que gracias a Sócrates se hubiera convertido en un hombre a quien podía elogiarse con buena conciencia. En una palabra, a pesar de todo su afán de placeres, Aristipo parece haber sido al propio tiempo un hombre de espíritu reflexivo e inteligencia culta, un hombre que en lo azaroso de las cosas humanas sabía conservar la serenidad y la libertad de espíritu, dominar sus pasiones y estados de ánimo y arreglar todo lo que se le presentaba. Le faltaba fuerza de voluntad para ofrecer resistencia al destino, la seriedad de una intención enderezada a grandes fines y el rigor de los principios; pero es un maestro en el raro arte del contento y la mesura, y aunque nos repugne por la superficialidad y flojedad de sus opiniones morales, gana de nuevo nuestras simpatías por su bella humanidad y la venturosa serenidad de su carácter. Y esos rasgos no son solamente propiedades personales, sino que se hallan en la dirección de su sistema, puesto que

también éste exige que la vida del hombre esté dominada por la inteligencia: la teoría y la práctica coinciden en Aristipo tan bien como en Diógenes, y por esto la primera puede explicarse a base de la segunda tanto en Aristipo como en Diógenes.

Sea como fuere, ambos están bastante alejados del modelo socrático. Éste se atiene al principio del saber conceptual, ésos al sensualismo más simplista; éste, tenia un insaciable afán de saber y practicaba incesantemente la dialéctica, ésos renuncian totalmente al saber y se muestran indiferentes a todas las investigaciones teóricas; éste ostenta la más meticulosa escrupulosidad, absoluta sumisión a las exigencias morales, incansable labor del hombre en sí mismo y en los demás, ésos, una cómoda sabiduría de la vida, a la cual no le interesa más que el goce sin poner grandes reparos en los medios utilizados al efecto; en éste, fortalecimiento, abstinencia, rigor moral, amor a la patria, piedad, en ésos muelle flojedad, habilidad superficial, un cosmopolitismo que puede prescindir de la patria y una ilustración que puede hacer caso omiso de los dioses. Y, no obstante, no podemos admitir que Aristipo fuera meramente un degenerado discípulo de Sócrates, ni que su doctrina sólo superficialmente fuera afectada por la filosofía socrática. No sólo porque en la Antigüedad fué incluido unánimente entre los socráticos, puesto que eso se refiere principalmente sólo a su vinculación externa con el filósofo ático. Tampoco meramente porque él pretendiera ser discípulo de Sócrates y le permaneciera adicto con inmutable admiración; sin embargo, en todo caso ésta es una circunstancia de peso, pues demuestra que Aristipo tenía sensibilidad suficiente para apreciar la grandeza de su amigo. Su propia filosofía deja fuera de dudas que el espíritu de su maestro influyó persistentemente en él. Evidentemente, no compartió las convicciones científicas y el afán científico de Sócrates: mientras éste pone todo su empeño en lograr un saber, Aristipo niega toda posibilidad de saber, y mientras el primero funda una nueva postura y un nuevo método de conocimiento, éste no se interesa por ninguna investigación que no sirva directamente a un fin práctico. Sin embargo, aquella habilidad dialéctica que podemos atribuirle, y aquella se-

riedad exenta de prejuicios que caracteriza toda su conducta, sin duda lo debe en gran parte a su maestro. Y una cosa parecida ocurre con su doctrina moral y su vida. Aquí resulta patente hasta qué punto se aleja del modelo de Sócrates, si bien en realidad está más cerca de él de lo que se creería. En efecto, por una parte, también Sócrates, como hemos visto, por lo regular sólo sabe fundamentar eudemonísticamente los deberes morales, y en todo caso Aristipo podía estar convencido de que no se apartaba de su fin último aun cuando acerca de los medios para llegar a una vida agradable fuera en parte de otra opinión que aquél. Mas, por otra parte, hay también en Aristipo un rasgo genuinamente socrático que no puede negarse: aquella impasibilidad con que se enfrenta a los acontecimientos, aquella libertad de espíritu con que se domina a sí mismo y a las circunstancias, aquella inconmovible serenidad que crea de si la amistad a los hombres, aquella tranquila seguridad proveniente de la confianza en el poder del espíritu. Para él, el saber es lo más fuerte; también él pretende que el hombre, gracias a la inteligencia y a la cultura, se haga tan independiente de lo externo como su naturaleza lo permita, y por esta senda llega tan lejos que no pocas veces concuerda de modo asombroso con los cínicos. En realidad, ambas escuelas son muy afines. Ambas plantean a la filosofía la misma tarea: que conceda una formación práctica, no un saber teórico. De ahí que ambas se preocupen poco de la investigación lógica y física, y ambas justifican ese modo de proceder mediante teorías que partiendo de diferentes bases, desembocan sin embargo, en uno y otro caso, en resultados escépticos. Y ambas aspiran también en su ética al mismo objetivo: libertar al hombre mediante la inteligencia y elevarlo por encima de las cosas y destinos externos. En lo único en que son antagónicas es en los medios con que persiguen este fin común: unos por vía de renunciación, otros entregándose al placer; los primeros sabiendo renunciar a lo externo, los segundos aprovechándolo para sí. Mas como al fin y a la postre quieren ambos lo mismo, sus principios vuelven a confluir: los cínicos encuentran que su renuncia misma es el sumo placer, Aristipo exige que se pueda renunciar a la pro-

piedad y al goce para disfrutar verdaderamente de ellos. Y por la misma razón es afin la actitud que adoptan con respecto a la sociedad civil y a la tradición religiosa: el individuo se retira a sí mismo en la conciencia de su superioridad espiritual, no necesita la república ni se siente supeditado a la fe de su pueblo, y de los demás se preocupa demasiado poco para intentar un influjo configurador en uno de esos sectores. De esta suerte, ambas escuelas, a pesar de su violenta oposición, presentan una semejanza de familia, documentada por su origen común de la filosofía socrática mezclada con la sofistica.

Ahora bien, es evidente que tenemos que conceder que Aristipo se aleja más aún que Antístenes de la tendencia originaria de esa doctrina. La concepción eudemonística de la vida, que para Sócrates era mera representación auxiliar para justificar ante la reflexión la aspiración moral, se eleva aquí a principio y el saber socrático tiene que ponerse al servicio de ese principio; como en los sofistas, la filosofía se convierte en medio para los fines particulares del individuo, y en vez del conocimiento científico se aspira sólo a una formación individual que consista concretamente en la sabiduría de la vida y en el arte de gozar; sólo medio auxiliar de las doctrinas éticas son asimismo aquellas escasas determinaciones (tomadas casi totalmente de Protágoras) sobre la génesis y verdad de nuestras representaciones, que desembocan en una destrucción de todo saber totalmente antisocrática. Por consiguiente, aunque en esta escuela no se pierda totalmente el contenido más hondo de la filosofía socrática, queda supeditado empero a lo que en Sócrates no es más que mera obra avanzada en contradicción con su genuino principio, y aunque tampoco podemos considerar simplemente a Aristipo como seudosocrático, nos vemos obligados, no sólo a calificarlo de socrático unilateral, sino más concretamente aún, como el que menos penetró hasta el punto central de la filosofía socrática. Mas por otra parte, como hemos visto, además de lo que tiene de no-socrático, lo socrático es innegable en su doctrina. En ella hay precisamente dos elementos cuya combinación constituye precisamente su peculiaridad. Una es la doctrina del placer como tal, otra la determi-

nación más concreta de la misma mediante la exigencia socrática de la reflexión científica: el principio de que la inteligencia es el único medio para el verdadero placer. Si se hubiese atenido solamente a lo primero, habría llegado a la suposición de que el placer sensible es la única finalidad de la vida, y si a lo segundo, habría permanecido en la severa doctrina moral socrática; como Aristipo combinó ambas ideas, se formó en él aquella convicción que se traduce en todas sus manifestaciones, y para la cual también su carácter personal es solamente el comentario práctico de que el camino más seguro a la felicidad estriba en el arte de entregarse con plena libertad de conciencia al goce del presente. La cuestión de si eso es posible, de si las dos determinaciones fundamentales de su doctrina pueden combinarse realmente sin contradicción, parece que ni siquiera fué planteada por Aristipo. Nosotros sólo negarla podemos. Esa libertad de conciencia, esa independencia filosófica a que aspiraba Aristipo, sólo es posible elevándose por encima de las impresiones de los sentidos y las distintas situaciones de la vida, lo cual nos prohibe supeditar a esos estados e impresiones la felicidad de nuestra vida. Por el contrario, quien considere que el goce del momento es lo más alto, sólo podrá sentirse feliz en la medida en que las situaciones le proporcionen sensaciones agradables y, por el contrario, todas las impresiones desagradables perturbarán su felicidad, puesto que para la sensación sensorial es imposible sumirse con goce en lo dado, sin ser al propio tiempo afectada desagradablemente por lo ingrato que ahí existe, y la abstracción —lo único que nos lo haría posible— nos es expresamente vedada cuando Aristipo aconseja que no pensemos en el pasado ni en el futuro, sino precisamente sólo en el momento presente. De ahí que esa teoría, aun haciendo caso omiso de sus demás defectos, adolezca ya en sus fundamentos de una contradicción cuyas funestas consecuencias para todo el sistema no podían dejar de presentarse. En realidad se pusieron de manifiesto en las doctrinas de Teodoro, Hegesias y Anniceris, y en eso estriba precisamente el interés que ofrece la historia de esos cirenaicos posteriores.

En efecto, hacia la misma época en que Epicuro daba una nueva

forma al hedonismo, vemos que los pensadores que acabamos de mencionar sostienen dentro de la misma escuela cirenaica opiniones que en parte coinciden con la tendencia de Epicuro y en parte van aún más allá del principio de la doctrina del placer. En general, Teodoro era adicto a los principios de Aristipo, y como era muy radical, no vacilaba en sacar de ellos las consecuencias más extremadas. Como el valor de una acción depende sólo de sus consecuencias para el que obra, sacaba la conclusión de que no hay nada que en determinadas circunstancias no esté permitido; el hecho de que ciertas cosas se tengan por oprobiosas, no tiene otra finalidad que poner a raya a la masa desprovista de inteligencia, mientras que el sabio, que no está supeditado a ese prejuicio, en el caso adecuado no tiene porque detenerse ante el adulterio, el latrocinio y el robo sacrílego; si las cosas existen para que se use de ellas, también las bellas mujeres y los efebos existen para que se usen. La amistad le parecía superflua, pues el sabio se basta a sí mismo y por eso no necesita amigos, mientras que el necio no sabe que hacer con ellos. Considera ridícula la abnegación por la patria: el sabio tiene por patria al mundo y no se pondrá en juego a él y a su sabiduría en beneficio del necio. Expresaba también sin el menor recato la opinión de su escuela sobre la religión y los dioses, en lo cual le siguieron Bión y Euemero. Sin embargo, la doctrina de Aristipo no le satisfacía por completo. Se decía seguramente a sí mismo que el placer y el dolor no dependen solamente de nosotros y de nuestro modo de ser íntimo, sino en gran parte de circunstancias externas; de ahí que buscara una determinación tal del bien supremo en la cual estuviese asegurada la felicidad del sabio y supeditada solamente a su inteligencia. Eso podía obtenerse —a su juicio— buscándola, no en los distintos placeres, sino en el alegre estado de ánimo, y asimismo que el mal no estribaba en los distintos dolores, sino en el estado de ánimo triste, considerando que nuestras sensaciones las provocan las impresiones externas, pero que, por el contrario, nosotros mismos podemos hacernos dueños de nuestros estados de ánimo. De ahí que Teodoro diga: El placer y el dolor no son en sí un bien ni un mal; el bien consiste sólo en la jocundia,

el mal en la congoja; mas aquélla proviene de la inteligencia y ésta de la necedad, y precisamente por eso son recomendables la inteligencia y la justicia y reprobables la ignorancia y la injusticia. Por su parte, Teodoro dió muestras en ocasiones de una impavidez e indiferencia que habrían hecho honor a un cínico. Eso no significa que se abandone el principio del placer, pero su antigua formulación sufre una modificación radical, puesto que, en vez de los distintos placeres, se coloca un estado de ánimo que se pretende es independiente del placer y dolor como tales: ahora se considera que lo supremo es, no la entrega alegre al presente sensible, sino el elevarse espiritualmente por encima del mismo.

Hegesias dió un paso más allá. También él se atiene a los postulados generales de Aristipo. El bien coincide para él con el placer y el mal con el dolor: lo que hacemos, sólo podemos hacerlo de modo inteligente para nosotros mismos, y si prestamos un servicio a otros, lo hacemos solamente a causa de las ventajas que de ellos esperamos. Mas mirando a su alrededor donde quepa hallar el verdadero placer, los resultados de su exploración eran poco consoladores. Nuestra vida —hacía observar— está llena de penas, los múltiples achaques del cuerpo afectan también el alma y perturban su tranquilidad, la suerte interfiere en innumerables casos nuestros deseos. El hombre no puede contar con un estado total satisfactorio, en la felicidad. Ni siquiera la sabiduría de la vida, en que confiara Aristipo, confiere seguridad alguna, según cree Hegesias, puesto que si al fin y al cabo nuestras percepciones, según la antigua tesis cirenaica, no nos muestran las cosas como éstas son en sí mismas, si, por consiguiente nunca podemos obrar sino de acuerdo con la probabilidad, ¿quién nos garantiza que nuestros cálculos resulten? Y si no puede adquirirse la felicidad, sería insano aspirar a ella, antes bien tendremos que contentarnos, si lo logramos, con ponernos a cubierto de las penas de la vida; nuestra finalidad es, no el placer, sino la ausencia de dolor. Mas ¿cómo es posible alcanzar esta finalidad en un mundo en que tantas cosas dolorosas y penosas se nos deparan? Evidentemente, no la alcanzaremos mientras no emancipemos de las cosas y situaciones exteriores nuestra

tranquilidad de ánimo: nuestro contento sólo está asegurado en el caso de que seamos indiferentes a todo lo que produce placer o dolor. Ambos —como hace observar Hegesias— no dependen de las cosas, sino de cómo las tomemos; nada es en sí agradable o desagradable, sino que según el estado de ánimo o la necesidad hace una u otra impresión. La pobreza y la riqueza no influyen para nada en la felicidad de la vida, los ricos no están más satisfechos que los pobres; la libertad y la esclavitud, la posición más elevada o más baja, el honor y la infamia no determinan la medida del placer; la vida misma sólo parece un bien al necio, es indiferente para el sabio. Ningún estoico o cínico podía rebajar el valor de las cosas externas más intensamente de lo que en esas consideraciones hace el discípulo de Aristipo. Con esos principios concuerda también la hermosa tesis, genuinamente socrática, de que no es preciso indignarse por las faltas ni odiar a los hombres, sino que hay que instruirlos, pues nadie hace el mal voluntariamente: como todos desean lo agradable, todos desean también el bien, y como el sabio no supedita a lo externo su tranquilidad de espíritu, no se inmutará a causa de las faltas de los demás.

En esa teoría se proclama aún más decididamente que en Teodoro que el principio de la doctrina del placer no basta: en efecto, se reconoce expresamente que la vida humana ofrece más tristezas que satisfacciones, por lo cual se postula una absoluta indiferencia contra las impresiones externas. Pero entonces ¿con qué derecho puede equipararse el placer al bien y el dolor al mal? Al fin y a la postre, el bien es sólo aquello de que depende nuestro bienestar; si éste no es el placer, sino la adiaforia, el bien no es aquél sino ésta: la doctrina del placer se transforma en lo contrario, en la independencia cínica con respecto a lo externo. Naturalmente, la escuela cirenaica no podía reconocerlo así como principio general sin darse por vencida; mas aun dentro de ella se proclama que el placer no puede ser en todos los casos nuestro móvil supremo. Bien es verdad que Anniceris sostenía que la finalidad de todo acto estriba en el placer que de él provenga, y con los antiguos cirenaicos no estaba dispuesto a conceder una finalidad general de la vida ni la ausencia

de dolor en vez del placer; también hacía observar que ese placer debe entenderse sólo en el sentido de nuestro propio placer, puesto que, según la antigua hipótesis de la escuela, nada podemos saber de las sensaciones ajenas. Pero lo que nos proporciona placer —decía— no es sólo el goce sensual, sino también el trato con otras personas y las aspiraciones honrosas; y, en consecuencia, quería atribuir valor independiente a la amistad, gratitud, amor a la patria y a los parientes, aun prescindiendo de las ventajas que proporcionaran esas relaciones; es más aún, hasta reconocía que el sabio debe hacer sacrificios por ellas, y creía que su felicidad no sufre menoscabo con ello, aunque sólo le deje un pequeño residuo de goce propio. Con ello, Anniceris volvía bastante a la concepción ordinaria de la vida, a la cual se aproximaba más aún al atribuir a la inteligencia, el segundo elemento de la doctrina moral cirenaica, menos valor que Aristipo, pues negaba que ella sola bastara para darnos seguridad y elevarnos por encima de los prejuicios del gran montón, antes bien, tenía que asociarse al hábito para vencer la influencia del hábito equivocado.

Vemos, pues, cómo la doctrina cirenaica se disolvía poco a poco. Aristipo había declarado que el placer era el único bien, entendiendo por placer el goce positivo, no la mera ausencia de dolor, y por último había presentado como fin de nuestra actividad el goce del instante, no el estado total del hombre. De esas tres determinaciones, una tras otra van siendo abandonadas: Teodoro impugna la tercera, Hegesias la segunda y Anniceris tampoco se atiene a la primera. Se ve que era imposible conciliar con el principio de la doctrina del placer la exigencia socrática de inteligencia y elevación por encima de lo externo; este principio socrático deshace esa doctrina y la convierte en su contraria. Mas como eso no sucede en este caso con conciencia científica, no se llega así a ningún principio nuevo, y los mismos pensadores en que se pone de manifiesto esa consecuencia, en lo demás vuelven a presuponer siempre de nuevo la doctrina de Aristipo de modo contradictorio.

5. MIRADA RETROSPECTIVA A LAS ESCUELAS SOCRÁTICAS

Mas también las otras escuelas socráticas habían incurrido en parecidas contradicciones. Era una contradicción innegable que los megáricos exigieran un saber conceptual y al propio tiempo suprimieran toda posibilidad de desarrollo de conceptos, toda pluralidad y determinación de conceptos; que declararan que lo existente es el bien y al propio tiempo, mediante la negación de la pluralidad y del movimiento, lo privaran de la causalidad viviente, lo único que podía justificar aquella denominación; que empezaran con la ciencia socrática y terminaran con una erística desprovista de contenido. Era una contradicción que Antístenes pretendiera fundar en el saber toda la vida del hombre, mientras él, con sus aserciones sobre la explicación y enlace de conceptos, disolvía todo saber. Y no era menor contradicción que él y sus discípulos aspiraran a emanciparse totalmente de lo externo y atribuyeran, no obstante, un valor totalmente exagerado a las exterioridades del modo de vivir de los cínicos; que declararan la guerra al placer y al egoísmo y, sin embargo, al propio tiempo eximieran a sus sabios de los deberes morales más sagrados, y que renunciaran a todos los goces y se entregaran al goce de su propia jactancia moral. En esas contradicciones, en esa involuntaria autorrefutación, se hace patente cuán defectuosos eran los postulados de que partían todas esas escuelas, cuán lejos estaban del hermoso equilibrio. de la libre sensibilidad espiritual, de la viviente movilidad de un Sócrates, y cómo todas ellas sólo supieron captar distintos lados de su esencia, mas no el conjunto.

Y eso es precisamente la causa también de aquella aproximación a la sofística que tanto sorprende en todos esos filósofos. La erística de los megáricos, la indiferencia de los cínicos contra el saber teórico y su polémica contra el procedimiento conceptual, la gnoseología y doctrina del placer de Aristipo, resultan más sofísticas que socráticas. Y, sin embargo, todos estos pensadores pretendían ser verdaderos socráticos, y no hay ninguno de ellos que no colocara elementos de la filosofía socrática a la cabeza de su sistema. Por con-

siguiente, no parece acertada la opinión de algunos modernos que no ven en sus doctrinas más que concepciones sofísticas completadas y rectificadas con elementos socráticos, cuya diferencia, por consiguiente, habría que derivar, no de la multiplicidad de aspectos del filosofar socrático, sino de la diversidad de la sofística, que desde distintos puntos exteriores condujo a la filosofía socrática. No cabe pensarlo así en el caso de admiradores de Sócrates tan decididos como Antístenes y Euclides; por el contrario, si esos hombres no pretendían absolutamente nada más que reproducir lo más fielmente posible la vida y la doctrina de Sócrates, era preciso que tuvieran conciencia de haber encontrado sólo en él su centro de gravedad espiritual y de haber recibido sólo gracias a él el germen viable de la verdadera filosofía, y, en efecto, este punto de partida socrático puede demostrarse claramente en sus sistemas. En ellos, no puede hablarse, pues, de un mero ennoblecimiento de las bases sofísticas por medio de Sócrates, sino solamente de una influencia de la sofística en su concepción de la doctrina socrática: ésta contiene la sustancia, aquélla sólo una determinación más concreta de su postura, y por consiguiente pudo en lo sucesivo adherirse a ella una escuela como la estoica. En todo caso, es distinto lo que sucede con Aristipo; sin embargo, también de él nos hemos convencido de que no sólo pretendía ser discípulo de Sócrates, sino de que también lo fué realmente, aunque de todos ellos sea el que menos penetró hasta el punto central de la doctrina socrática y permitiera la más enérgica influencia a las opiniones sofísticas. Por lo tanto, aunque además de su menor talento filosófico pueda hacerse a su anterior formación sofística responsable de que los fundadores de las escuelas socráticas menores no supieran apropiarse tan profunda y completamente como Platón del espíritu de su maestro, no puede negarse, por otra parte, que también a Sócrates le cabia alguna responsabilidad por la diversidad de las escuelas que a él se adhirieron. Por una parte, el contenido de su personalidad era tan pletórico que de ella emanaron fecundas sugerencias hacia los más distintos aspectos; por otra, la figura científica de su filosofía era tan incompleta, se había desarrollado tan poco en forma de sistema que daba margen a muchas

y discrepantes interpretaciones. Por esto, esa separación de las escuelas socráticas no dejó de tener su importancia para la marcha ulterior de la filosofía. Al hacerse resaltar por separado los distintos elementos unidos en Sócrates, enlazándolos con las correspondientes partes integrantes de las doctrinas presocráticas, se les prestó, por una parte, mayor atención, señalándose a todos los posteriores problemas a cuyo examen no podían sustraerse y poniéndose de manifiesto las consecuencias lógicas y éticas de las tesis socráticas. Pero, por otra parte, se vió también a dónde lleva el tomar por separado esas tesis y combinarlas con suposiciones de otra índole sin haber transformado previamente a las últimas para atemperarlas al espíritu socrático, y por eso es por lo que la unilateralidad de las escuelas socráticas menores planteaba directamente el problema de enlazar de modo más vasto los distintos aspectos de la filosofía socrática entre si y con las doctrinas anteriores, asignando a cada. una de ellas su importancia con respecto a las demás. En ambos aspectos, esas escuelas influyeron en Platón y también en Sócrates, y el primero en particular, en sus investigaciones sobre la naturaleza del saber, las ideas y el bien supremo, se adhirió a las de sus condiscípulos, sobre todo de Euclides. Pero más importante es todavía el hecho de que gracias a esos socráticos se preparara el cambio de rumbo que se operó en la filosofía griega después de Aristóteles; en efecto, aun siendo muy pequeña la coincidencia directa de los sistemas posteriores con esos anteriores (o aunque no hubiesen sido posibles sin Platón y Aristóteles) tampoco puede negarse que les deben muchísimo. Ese predominio del interés práctico por encima del científico, que caracteriza a la filosofía postaristotélica; esa autosuficiencia moral con que el sabio se retira de todo lo exterior para concentrarse en la conciencia de su virtud y libertad; ese cosmopolitismo que puede prescindir de la patria y de la actividad política —todas esas características de la época posterior se hallaban prefiguradas ya en las escuelas socráticas menores. La Stoa absorbió casi por completo los principios de la moral cínica, con la sola diferencia de que los atenuó y ensanchó en su aplicación. La misma escuela se enlaza en su lógica, no sólo con Aristóteles, sino principalmente con los megáricos, de los cuales

arrancan en otra dirección el escepticismo pirroniano y el académico. En Epicuro volvemos a encontrar la doctrina de Aristipo modificada en sus tesis concretas. Las tendencias que antes sólo lograron un reconocimiento reducido, se imponen luego fortalecidas, transformadas y completadas con otros elementos. Mas, evidentemente, esto sólo fué posible cuando el vigor científico del pueblo griego fué periclitando, y las situaciones en que se encontró ese pueblo llegaron a ser lo suficientemente desesperadas para dar lugar a la opinión de que lo único que podía llevar a la tranquilidad de ánimo era la indiferencia a todo lo externo. Antes de que así ocurriera, el sentido científico en conjunto era todavía demasiado vivo y el espíritu griego demasiado lozano, para transigir con que se mermara de ese modo el beneficio obtenido con la filosofía socrática. Por su modo de ser más profundo, ésta tenía que conducir a una ciencia de conceptos como la que formularon Platón y Aristóteles; sólo cuando se aislaron sus distintos elementos, intrínsecamente unidos, sólo cuando no se hizo distinción entre la forma en que Sócrates había expuesto su principio y ese principio mismo, confundiéndose los defectos de su primera aparición con su esencia, sólo entonces fué posible limitar la filosofía a una metafísica tan abstracta y a una dialéctica tan vacua como la megárica, y a una moral tan poco científica y tan exclusivamente negativa como la cínica, o bien presentar la doctrina de Aristipo como la verdaderamente socrática. Por consiguiente, aunque esas escuelas no carezcan de importancia para el desarrollo sucesivo de la filosofía griega, en conjunto no podemos considerar muy elevado el valor de sus creaciones científicas: la comprensión más honda de la filosofía socrática y su desarrollo en todas direcciones, fué obra de Platón.

ÍNDICE

I

INTRODUCCIÓN

II

LOS SOFISTAS

Pag.

III. EL DESTINO DE SÓCRATES

IV

LOS SOCRÁTICOS IMPERFECTOS

ESTE LIBRO SE TERMINÓ
DE IMPRIMIR EL DÍA 16
DE MARZO DEL AÑO
MIL NOVECIENTOS CIN-
CUENTA Y CINCO,
EN LA IMPRENTA LÓPEZ,
PERÚ 666, BUENOS AIRES,
REPÚBLICA ARGENTINA.